Mircea Eliade

Da ZALMOXIS *a* GENGIS-KHAN

I miti e le leggende, la religione, gli eroi, le tradizioni, i sortilegi, le 'cacce rituali', le erbe magiche, i sacrifici, i sacerdoti e i maghi, i riti di guarigione e i poemi epici balcanici in uno studio approfondito del folklore dell'Europa centro-orientale.

Ubaldini Editore - Roma

MIRCEA ELIADE

DA
ZALMOXIS
A
GENGIS-KHAN

Studi comparati sulle religioni e sul folklore della Dacia e dell'Europa centrale

Ubaldini Editore - Roma

Nelle pagine seguenti ci proponiamo di presentare al lettore gli aspetti principali della religione dei Geto-Daci e le più importanti tradizioni mitologiche e creazioni folkloriche della cultura romena. Ciò non vuol dire che vi sia un'immediata continuità fra gli universi religiosi dei Geto-Daci e quel che si può osservare nelle tradizioni popolari romene. Se si vuol parlare di 'continuità', bisogna considerare una realtà spirituale più profonda di quella compresa nella storia dei Geto-Daci, dei Daco-Romani e dei loro discendenti, i Romeni. Il culto di Zalmoxis e tutti i miti, i simboli e i rituali che informano il folklore religioso dei Romeni, affondano, infatti, le loro radici in un universo di valori spirituali che preesiste all'apparizione delle grandi civiltà del Vicino Oriente antico e del Mediterraneo. Ciò non significa, tuttavia, che le concezioni religiose dei Geto-Daci siano almeno 'contemporanee' a quel che si può osservare nelle tradizioni popolari romene. È possibile che usanze agrarie dei nostri giorni siano più antiche del culto di Zalmoxis e sappiamo che certi scenari mitico-rituali, ancora presenti nella cultura contadina dell'Europa centrale e sud-orientale agli inizi del XX secolo, conservavano dei frammenti mitologici e rituali scomparsi, nell'antica Grecia, già prima di Omero.

Quest'opera non costituisce una storia religiosa della Dacia e, del resto, la povertà di documenti ci rende assai scettici sulla possibilità di realizzare in futuro un tale lavoro. Le ricerche archeologiche non hanno, tuttavia, esaurito le loro sorprese e, malgrado i progressi considerevoli, le tradizioni popolari romene non sono ancora sufficientemente studiate. Finché non si potrà disporre di un *corpus* simile a quello fornito da Oskar Loorits nei suoi *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, ogni sforzo di sintesi sarà prematuro. Per ora possiamo utilizzare, per approfondire le nostre conoscenze sulla vita religiosa di questa regione europea, solo monografie su problemi diversi, benché complementari. In questo volume abbiamo riunito una serie di studi: sulle origini religiose del nome etnico dei Daci, sul culto di Zalmoxis, sul mito cosmogonico *popolare* (il solo presente nelle tradizioni folkloriche romene), sui significati mitico-rituali delle leggende relative alla fondazione di uno

Stato (la Moldavia) e alla costruzione di un monastero (Argeş), su alcune credenze popolari intorno alla magia e all'estasi, sulla mandragora e sulla raccolta delle erbe medicinali, e infine sulle credenze mitiche che si riflettono nei capolavori della poesia epica romena.

Inutile precisare che il metodo è quello dello storico delle religioni: non intendiamo sostituirci al folklorista, all'archeologo e allo specialista in storia antica dell'Europa orientale. Abbiamo cercato di trarre dai documenti i loro più intimi significati, che sono spesso svisati, svalutati o dimenticati. E, poiché il significato di una credenza o di un comportamento religioso si svela solo attraverso uno studio comparato, non abbiamo esitato a collocare i documenti nella prospettiva della storia generale delle religioni. In effetti, solo nell'universo dei valori specifici dei cacciatori e dei guerrieri, o più esattamente alla luce di riti iniziatici di tipo militare, il nome etnico dei Daci rivela il suo primitivo significato religioso. Non diversamente, il culto di Zalmoxis diventa comprensibile quando si svela il senso iniziatico dell'occultazione e dell'epifania del dio. Il mito cosmogonico romeno palesa i suoi tratti specifici quando ci si rivolge non solo alla preistoria del 'dualismo' balcanico e centro-asiatico, ma anche quando si scopre il senso nascosto della 'stanchezza di Dio', dopo la creazione della Terra, sorprendente espressione di quel *deus otiosus* reinventato in seguito dal cristianesimo popolare, nel disperato tentativo di rendere Dio estraneo alle imperfezioni del mondo e all'apparizione del male.

Si potrebbe ancora osservare che, per lo storico delle religioni, il mito della fondazione del Principato di Moldavia affonda le sue origini nell'arcaica concezione della 'caccia rituale'; che la leggenda del Monastero d'Argeş svela il suo simbolismo, non solo quando la si pone in relazione con i diversi riti di costruzione, ma soprattutto quando vi si scopre il senso originario di un primitivo sacrificio umano; che la più popolare ballata romena, la *Mioriţa*, rivela accanto a una mitologia della morte solo superficialmente influenzata dal cristianesimo, la presenza di un tema arcaico, tipico delle culture di cacciatori e di pastori: la funzione oracolare dell'animale; che nel culto della mandragora sopravvive, 'folklorizzata' e svilita, la credenza, una volta venerabile, nell'erba della Vita e della Morte.

È inutile enumerare tutti i temi discussi nel libro, ma è importante sottolineare l'interesse di tali ricerche per la storia generale delle religioni. Abbiamo scritto queste pagine non tanto per contribuire alle ricerche degli storici, dei folkloristi, o agli studi sulla cultura e sulla storia della Romania, ma piuttosto per dimostrare le possibilità di un'ermeneutica degli universi religiosi arcaici e popolari, degli universi spirituali privi di espressione scritta e, in generale, di criteri cronologici

verificabili. Questo libro è nato mentre lavoravamo su alcuni problemi delle religioni 'primitive' e mentre ci imbattevamo in difficoltà che avevano una comune origine. In primo luogo, i documenti dei primi esploratori, missionari ed etnologi sono stati sempre raccolti e riferiti con gli stessi presupposti ideologici che caratterizzano le prime raccolte di documenti folklorici. In secondo luogo, le società 'primitive', come le tradizioni 'folkloriche', costituivano un oggetto che non apparteneva all'universo dei valori incarnati nella cultura occidentale, in una cultura, cioè, che vive e si riproduce in un tempo storico lineare.

I progressi realizzati, in seguito, nella nostra conoscenza delle culture 'primitive', permettono di ben sperare. Questo universo di valori spirituali arcaici sta arricchendo il mondo occidentale ben altrimenti che con un contributo al suo vocabolario (*mana*, *tabu*, *totem*, ecc.) o alla storia delle strutture sociali. Già altrove abbiamo sottolineato le possibilità aperte da un confronto con le creazioni delle civiltà arcaiche. Lo storico delle religioni aspira ad ampliare queste possibilità di confronto, interrogando le culture popolari e le *folk-religions* dell'Europa, dell'Asia e delle due Americhe ed elaborando un'ermeneutica che un giorno permetterà di penetrare fino in fondo i valori religiosi delle società preistoriche. Queste ricerche e queste speranze appartengono a uno dei propositi più consistenti e innovatori della seconda metà del XX secolo: lo studio dei mondi esotici, arcaici e 'popolari'. Niente di più appassionante e stimolante, per la coscienza occidentale, che lo sforzo di comprendere quelle creazioni 'preistoriche' e 'protostoriche' (cfr. "le storie delle province" che hanno gravitato ai margini degli Imperi e sono sopravvissute alla loro caduta), che si sono stratificate e conservate, durante i millenni, nelle culture esotiche, primitive e 'folkloriche'.

* * *

I saggi riuniti in questo volume sono stati redatti in periodi diversi e, tolti i capitoli 2 e 8, sono apparsi nelle seguenti riviste: *Numen* (capitolo 1), *Revue de l'Histoire des Religions* (capitolo 3), *Revue des Études Roumaines* (capitoli 4 e 5), *Acta Historica* (capitolo 6). Lo studio sul culto della mandragora in Romania (capitolo 7) è stato tradotto dal manoscritto romeno dall'Istituto Francese di Bucarest e pubblicato in *Zalmoxis*: *Revue des Études Religieuses* (vol. I, 1938). Gli altri testi sono stati letti e corretti dai nostri preziosi amici, Jean Gouillard (capitoli 1, 3, 4, 5, 6) e Jacqueline Desjardin (capitoli 2 e 8). È un piacere per noi esprimere loro la nostra riconoscenza. Siamo anche grati a Georges Dumézil che ha corretto le bozze e migliorato il testo.

MIRCEA ELIADE

Università di Chicago, luglio 1969.

1

I DACI E I LUPI

Significati religiosi dei nomi etnici

Secondo Strabone (304: VII, 3, 12), i Daci si chiamavano in origine *dáoi* (οὓς οἶμαι Δάους καλεῖσθαι τὸ παλαιόν). Una tradizione, riferita da Esichio, ci informa che *dáos* era il nome frigio del 'lupo'. P. Kretschmer ha interpretato questo termine risalendo alla radice **dhāu*: 'stringere, serrare, soffocare';[1] fra i vocaboli derivati da questa radice, notiamo il lidio Kandaules, il nome del dio tracio della guerra Kandáon, l'illirico *dhaunos* (lupo), il dio Daunus, ecc.[2] Daoús-dava, città della Mesia inferiore fra il Danubio e l'Emo,[3] significava letteralmente 'il villaggio dei lupi'.[4]

Dunque i Daci chiamavano se stessi anticamente 'lupi', o 'simili ai lupi', quelli che assomigliavano ai lupi.[5] È ancora Strabone (VII, 3, 12; XI, 508, 511, 512) a informarci che gli Sciti, che conducevano vita

[1] P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* (Göttingen, 1896), pp. 388, 221, 214.

[2] J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* (Berne, 1951 ff.), 235; G. Kazaron, "Zur Geographie des alten Thrakiens" (*Klio*, XII, N.F. IV, 1929, pp. 84-85), p. 84; anche G. Mateescu, in *Ephemeris Dacoromana*, I, p. 208. Su Daunus, v. F. Altheim, *A History of Roman Religion* (London, 1938), pp. 206 sgg. Su Kandáon, cfr. O. Masson, *Kratylos*, II, 1957, p. 64.

[3] Tolomeo, III, 10, 6; Kazarow, Klio, p. 84.

[4] Per *dava* 'edificio', v. W. Tomaschek, *Die alten Thrakern (Sitzungsberichte Akad. Wien*, 130, 1893), II, 2, p. 70. Tomaschek metteva in rapporto *Daci*, *daï*, con *dava* (*ibid.* I, p. 101). In altre parole, intendeva il nome etnico dei Daci come 'abitanti delle *davae*'. Nella sua ultima sintesi sulla storia dei Romani, N. Iorga accettava la spiegazione del Tomaschek; cfr. *Histoire des Roumains*, I, i (Bucarest, 1937), p. 149. Sul *dava*, v. E. Lozovan, "Le 'village' dans la toponymie et l'histoire roumaines" (*Zeitschrift f. romanische Philologie*, 1957, pp. 124-144).

[5] F. Altheim nota che il nome *dāci* è formato, come quello di *luperci*, con un suffisso aggettivale (*op. cit.*, p. 212). V. Anche E. Lozovan, "Du nom ethnique des Daces" (*Revue Internationale d'Onomastique*, 13, 1961, pp. 27-32).

nomade a est del mar Caspio, avevano anch'essi il nome di *dáoi*. Gli autori latini li chiamavano *Dahae* e alcuni storici greci *dáai*.[6] Il loro nome etnico derivava molto probabilmente dal termine iranico (saka) *dahae*, 'lupo'.[7] Nomi simili non costituiscono un'eccezione fra i popoli indo-europei. A sud del mar Caspio si estendeva l'Hyrcania, in iranico orientale Vehrkana, in iranico occidentale Varkana, letteralmente 'il paese dei lupi' (dalla radice iranica *vehrka*, 'lupo'). Gli autori greco-latini chiamavano le tribù nomadi che abitavano in quella regione Hyrkanoi, 'i Lupi'.[8] In Frigia si trovava la tribù degli Orka (Orkoi).[9]

Ricordiamo ancora i Licaoni dell'Arcadia,[10] e Licaonia o Lucaonia in Asia Minore, e principalmente Zeus Liceo[11] e Apollo Licageno; quest'ultimo attributo è stato interpretato come 'quello della lupa', 'quello nato da una lupa', più esattamente, nato da Latona tramutata in lupa.[12] Il nome della tribù sannita dei Lucani[13] deriva, secondo Eraclide del Ponto (*Fragm. Hist. Gr.*, 218) da Lykos, 'lupo', e i loro vicini si chiamavano Irpini, da *hirpus*, nome sannita del 'lupo'.[14] Ai piedi del monte Soratte vivevano gli Hirpi Sorani, i 'lupi di Sora' (città dei Volsci). Secondo una tradizione, conservataci da Servio, un oracolo aveva raccomandato agli Hirpi Sorani di vivere 'come lupi', di rapina (*lupos imitarentur, i. e. rapto viverent*).[15] In effetti, erano esentati dai tributi e dal servizio militare (Plinio, *Hist. Nat.*, VII, 19), perché il rito che celebravano ogni due anni — che consisteva nel marciare a piedi nudi sui carboni ardenti — era ritenuto sufficiente ad assicurare un felice destino al paese. Questo rito sciamanico, come del resto il 'vivere da lupi', riflette concezioni religiose molto arcaiche.

È inutile riportare altri esempi.[16] Notiamo soltanto che simili nomi

[6] Cfr. Tomaschek, articolo "Daci", PW, IV, 1945-46.
[7] Cfr. H. Jacobsohn, *Arier und Ugrofinnen* (1922), pp. 154 sgg; P. Kretschmer "Zum Balkanskythischen" (*Glotta* XXIV, 1935, pp. 1-56), p. 17.
[8] Cfr. Kiessling, PW, IX, 454-518.
[9] Cfr. R. Eisler, *Man into Wolf* (London, 1951), p. 137.
[10] Cfr. Eisler, p. 133.
[11] Su Zeus Liceo, v. A. B. Cook, *Zeus*, I (Cambridge, 1914), pp. 70 sgg.
[12] V. la bibliografia presso Eisler, p. 133.
[13] Scritto *Lykani* sulle monete di Metaponto, c. 300 a.C.; cfr. p. 134.
[14] Servius, *Aen*, XI, 785: *lupi Sabinorum lingua 'hirpi' vocantur*. Cfr. Strabone, V, 250; sugli Irpini, v. anche F. Altheim, *Roman Religion*, pp. 66 sgg.
[15] Sugli *Hirpi Sorani*, v. anche F. Altheim, *Roman Religion*, pp. 262 sgg.
[16] Cfr. Eisler, *Man into Wolf*, pp. 132-140 e Richard v. Kienle, "Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stämme" (*Wörter und Sachen* 14, 1932, pp. 25-67), in particolare pp. 32-39. Sugli Argivi che si chiamavano 'lupi', cfr. Altheim, *op. cit.*, p. 211. V. anche P. Kretschmer, "Der Name der Lykier und andere kleinasiatischen Völkernamen" (*Kleinasiatische Forschungen*, I, 1927, pp. 1-17).

etnici sono diffusi in regioni assai distanti fra loro, come la Spagna (Loukentioi e Lucenses nella Calaecia celtiberica), l'Irlanda e l'Inghilterra. E questo fenomeno non si limita all'area indo-europea.

La derivazione della denominazione etnica dal nome di un animale ha sempre un significato religioso e non si può comprendere questo legame se non riconducendolo a concezioni religiose molto antiche. Nel caso dei Daci si possono avanzare numerose ipotesi. Si può supporre, in primo luogo, che questo popolo tragga il suo nome da un dio o da un mitico antenato licantropo, o che si manifestarono sotto sembianze di lupo. E in effetti in Asia era diffuso, con numerose varianti, il mito dell'unione carnale fra un lupo soprannaturale e una principessa, e da tale unione poteva avere origine sia un popolo che una dinastia. Discuteremo più avanti l'origine di questo mito. Ma presso i Daci non ne abbiamo alcuna testimonianza.

Una seconda ipotesi è possibile: il nome dei Daci potrebbe derivare dal nome attribuito a bande di fuggiaschi: immigrati giunti da altre regioni o giovani che avevano avuto a che fare con la giustizia e che si aggiravano come lupi intorno ai villaggi, vivendo di rapina. Tale consuetudine è ampiamente attestata nell'antichità e sopravviveva anche nel Medioevo. In questo caso bisogna distinguere fra: 1) gli adolescenti che, durante il periodo dell'iniziazione, dovevano allontanarsi dai villaggi e vivere di rapina; 2) gruppi immigrati alla ricerca di nuove terre; 3) fuorilegge o profughi in cerca d'asilo. Tutti costoro si comportavano come 'lupi', erano chiamati 'lupi' ed erano protetti dal dio-lupo.

Durante il periodo iniziatico il *couros* spartano conduceva per un anno una vita 'da lupo': nascosto sulle montagne, viveva di piccoli furti ed evitava ogni contatto umano.[17] Presso numerosi popoli indoeuropei, gli immigrati, gli esiliati, i fuggiaschi erano chiamati 'lupi'. Già nelle leggi ittite si parla di un proscritto "divenuto lupo"[18] e nelle leggi di Edoardo il Confessore (circa nel 1000 d.C.) si stabilisce che il proscritto deve portare una maschera da lupo (*wolfhede*).[19] Il lupo era il simbolo dei profughi e le divinità che proteggevano gli

[17] Cfr. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (Lille, 1939), pp. 540 sgg., sulla criptia e sulla licantropia. V. anche M. Eliade, *Naissances mystiques* (Paris, 1959), p. 229.

[18] Ungnad, cit. da R. Eisler, *op. cit.*, p. 144.

[19] "Lupinum enim caput a die utlagationis eius quod ab Anglis wulfeshened nominatur"; cit. da Eisler, p. 145. Cfr. *ibid.* un passo di Henry de Bracton (1185-1267), *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* (ed. princ. 1569), II, 35: "a tempore quo utlagatus est, caput gerit lupinum ita ut ab omnibus interfici possit". La forca era chiamata in aglo-sassone "albero dalla testa di lupo": cfr. L. Weiser-Aal, "Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit" (*Archiv. f. Religionswiss.* 30, 1933), p. 222.

esiliati avevano gli attributi del lupo:[20] è questo il caso, ad esempio, di Zeus Lucoreio o di Apollo Liceo.[21] Romolo e Remo, figli del dio-lupo Marte e allattati dalla lupa del Campidoglio, erano 'fuggiaschi'.[22] Secondo la leggenda, Romolo avrebbe fondato sul Campidoglio un asilo per gli esuli e i proscritti e Servio (*Aen.*, 2, 761) ci informa che questo *asylum* era sotto la protezione del dio Lucoris, che si identificava con Lycoreus di Delfo, anch'egli dio-lupo.[23]

Infine, una terza ipotesi è suggerita dall'abilità dei Daci di tramutarsi in lupi durante i riti. Tale forma rituale si può ricollegare sia alla licantropia vera e propria, fenomeno molto diffuso e frequente specialmente nella regione balcano-carpatica, sia a un'imitazione rituale dell'aspetto e del comportamento del lupo in occasione di iniziazioni militari, ed è questa l'origine dei *Männerbünde*, confraternite segrete di guerrieri. È probabile che questi riti e queste credenze, espressione di un'ideologia guerriera, abbiano reso possibile l'identificazione dei fuggiaschi, degli esuli e dei proscritti con i lupi. Per vivere, infatti, questi gruppi di emarginati si comportavano come bande di giovani guerrieri, come dei veri 'lupi'.

[20] Cfr. F. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom* (Giessen, 1930), pp. 148 sgg.; id. *Roman Religion*, p. 261, che fa riferimento a O. Jahn, *Ber. Sächs. Akad.* 1847, pp. 423 sgg.; O. Gruppe, *Griech. Mythologie*, pp. 918 sgg., 1926.

[21] F. Altheim, *Roman Religion*, pp. 260 sgg.

[22] F. Altheim *ibid.*, pp. 261 sgg. V. anche Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus* (Meisenheim am Glan, 1964). Sul mito dei popoli pastori della steppa asiatica, cfr. A. Alföldi, "Theriomorphe Weltbetrachtung in den Hochasiatischen Kulturen" (*Archaeologische Anzeiger*, 1931, col. 393-418), in particolare 393 sgg.; id. *Der frührömische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen* (Baden-Baden, 1952), pp. 88 sgg.; id., *The Main Aspect of Political Propaganda on the Coinage of the Roman Republic* (in *Essays in Roman Coinage presented to H. Mattingly*, Oxford, 1956, pp. 63-95), p. 68. Sul tema folklorico del tipo Romolo e Remo, cfr. A.H. Krappe, "Acca Larentia" (*American Journal of Archaelogy*, 46/1942, pp. 490-499); id.; "Animal Children" (*California Folklore Quarterly*, 3/1944, pp. 45-52). Su Romolo e Remo e la loro doppia regalità cfr. A.B. Cook, *Zeus*, II, pp. 440 sgg., III, 2, p. 1134. Sui gemelli Romolo e Remo e i loro simili nelle altre tradizioni indo-europee, cfr. G. Dumézil, *La saga de Hadingus* (Paris, 1953), pp. 114-130, 151-154; id., *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (Paris, 1956), pp. 20-21; id., *L'idéologie tripartie des Indo-Européens* (Paris, 1958), pp. 86-88, 106.

[23] Cfr. F. Altheim, *Roman Religion*, pp. 260 sgg. Sul nome del dio-lupo, cfr. P. Kretschmer, *Der Name der Lykier*, pp. 15 sgg.

Iniziazioni militari: metamorfosi rituale in belva

I lavori di Lily Weiser, Otto Höfler, Stig Wikander, Geo Widengren, H. Jeanmaire e Georges Dumézil hanno sensibilmente ampliato le nostre conoscenze sulle confraternite militari indo-europee e, in modo particolare, sulla loro ideologia religiosa e sui loro riti iniziatici. Nel mondo germanico [24] queste confraternite erano ancora vive alla fine del *Völkerwanderung*. Nelle culture iraniche sono presenti ai tempi di Zaratustra, ma una terminologia esoterica tipica dei *Männerbünde* si trova anche nei testi vedici e non v'è quindi dubbio che confraternite di giovani guerrieri esistessero già in epoca indo-iranica.[25] G. Dumézil [26] ha dimostrato la sopravvivenza di alcune iniziazioni militari presso i Celti e i Romani, e H. Jeanmaire ha scoperto testimonianze di rituali iniziatici presso gli Spartani.[27] I popoli indo-europei sembrano dunque partecipare di un comune sistema di credenze e rituali attinenti ai giovani guerrieri. (Vedremo più avanti se si trattava di un'iniziazione di tutti i giovani o solo di quelli di una certa classe sociale).

L'essenziale dell'iniziazione militare consisteva nella metamorfosi rituale del giovane guerriero in belva e non si trattava solo di destrezza, di forza fisica o di resistenza, ma "di una radicale trasformazione del modo d'essere del giovane che, con un accesso di furore aggressivo e terrificante, negava la propria umanità e diventava simile alle fiere rabbiose".[28] Presso gli antichi Germani i guerrieri-belve erano chiamati *berserkir*, letteralmente 'i guerrieri con la pelle (*serkr*) d'orso', ed erano conosciuti anche con il nome di *ûlfhêdhnar*, 'uomini con la pelle di lupo'.[29] Sulla piastra di bronzo di Torslunda si può vedere un guerriero che si traveste da lupo.[30] Vi sono dunque due fatti da notare: 1) si

[24] Cfr. Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Frankfurt a. M., 1934); Jan De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 ed., I-II (1956-57), in particolare I, 453 sgg., 492 sgg.

[25] Stig Wikander, *Der Arische Männerbund* (Lund, 1938); id., *Vayu*, I (Uppsala-Leipzig, 1941).

[26] Cfr. soprattutto *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942); id., *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939). V. anche *Heur et malheur du guerrier* (Paris, 1969).

[27] H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes*, pp. 540 sgg.

[28] M. Eliade, *Naissances mystiques*, p. 181.

[29] Sui *berserkir* e gli *ûlfhêdhnar*, cfr. *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, V, 1845, sgg.; O. Höfler, *op. cit.*, pp. 170 sgg.; Lily Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen u. Männerbünde* (Baden, 1927), p. 44; G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, pp. 81 sgg.; J. De Vries, *op. cit.*, I, pp. 454 sgg.

[30] J. De Vries, *op. cit.*, I, pl. XI. Cfr. anche O. Höfler, *op. cit.*, pp. 56 sgg.; Karl Hauch, "Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königtums" (*Jahrbuch für Frankische Landesforschung*, 14/1954, pp. 9-66), pp. 47 sgg.

diveniva temibili guerrieri solo appropriandosi magicamente delle proprietà della belva, in modo particolare del lupo; 2) si vestiva ritualmente la pelle del lupo, sia per partecipare della natura del carnivoro, sia per dimostrare che ci si era tramutati in 'lupo'.

Ciò che interessa la nostra ricerca è che la metamorfosi in lupo avveniva tramite la vestizione della pelle, cerimonia preceduta o seguita da un cambiamento radicale nel comportamento. Finché il giovane era avvolto nella pelle dell'animale non era più un uomo ma una belva: non solo era un guerriero crudele e invincibile, posseduto dal *furor heroicus*, ma in lui non restava più nulla di umano, non si sentiva più costretto dalle leggi e dai costumi degli uomini. I giovani guerrieri, infatti, non solo si attribuivano il diritto di vivere di rapina e di terrorizzare la comunità durante le loro riunioni rituali, ma si comportavano da carnivori, divorando, ad esempio, carne umana. Credenze nella licantropia di origine rituale o estatica sono testimoniate non solo presso i Germani,[31] i Greci,[32] gli Iranici e gli Indiani,[33] ma anche fra i membri delle società segrete nord-americane e africane.[34] Non v'è alcuna ragione di dubitare che si siano dati casi reali di licantropia antropofaga, le società africane dette 'dei leopardi' ne costituiscono il miglior esempio,[35] ma non sono questi casi sporadici di 'licantropia' che possono spiegare la diffusione e la continuità delle credenze intorno agli 'uomini-lupi'. È piuttosto l'esistenza delle confraternite dei giovani guerrieri o degli stregoni, vestiti o non vestiti con la pelle del lupo ma sempre simili nel comportamento ai carnivori, che può spiegare la diffusione delle credenze sulla licantropia.

Più volte i testi iranici[36] parlano di 'lupi a due zampe', dei membri, cioè, dei *Männerbünde*. Il *Dēnkart*[37] afferma anzi che "i lupi a due zampe" sono "più crudeli dei lupi a quattro zampe",[38] e altri testi li

[31] Cfr. i riferimenti in M. Eliade, *op. cit.*, pp. 174 sgg.

[32] A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 81 sgg.; J. Przyluski, "Les confréries des loups-garous dans les sociétés indo-européennes" (*Revue de l'Histoire des Religions*, 121/1940, pp. 128-145); Eisler, *op. cit.*, pp. 141 sgg.

[33] Cfr. E. Arbman, *Rudra* (Uppsala, 1922), pp. 266 sgg.; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala-Leipzig, 1938), pp. 334 sgg.

[34] Cfr. M. Eliade, *op. cit.*, pp. 140 sgg.

[35] Cfr. R. Eisler, *op. cit.*, pp. 148 sgg., 160 sgg.; vedere anche Birger Lindskog, *African Leopard Man* (Uppsala, 1954).

[36] Studiati da Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, pp. 64 sgg. e G. Widengren, *Hochgottglaube*, pp. 328 sgg., 344.

[37] Widengren, *op. cit.*, p. 328.

[38] *Ayās*, epiteto tipico dei Maruti, significa 'indomabile, selvaggio' (Wikander, *op. cit.*, p. 43; cfr. anche Geldner, *Vedische Studien*, I, pp. 227 sgg.). Vedere G. Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran* (Köln, 1969), pp. 15 sgg.

chiamano *keresa*, 'briganti, vagabondi', che si aggirano di notte.[39] Si insiste molto sul fatto che si nutrivano di cadaveri,[40] ma, pur non escludendo la possibilità di veri pasti umani,[41] sembra più probabile si tratti di un luogo comune utilizzato polemicamente dai seguaci di Zaratustra contro i membri di questi *Männerbünde*, che in occasione dei loro riti terrorizzavano i villaggi[42] e che conducevano una vita assai diversa da quella dei contadini e dei pastori iranici. In ogni caso si parla sempre delle loro orge estatiche, della bevanda inebriante che li aiutava a trasformarsi in bestie feroci. Fra gli antenati degli Achemenidi figurava anche una famiglia *saka haumavarka*; Bartholomae e Wikander[43] così interpretano questo nome: "coloro che si trasformano in lupi (*varka*) nell'estasi provocata dal soma (*hauma*)". È noto, del resto, che fino al secolo XIX le riunioni di giovani comportavano un banchetto con vivande rubate o ottenute con la forza, in modo particolare le bevande alcoliche.

La clava e lo stendardo

Le insegne caratteristiche dei *Männerbünde* (*mairiya*) iranici erano la 'clava insanguinata' e lo stendardo (*drafša*).[44] Come scrive Wikander,[45] la clava insanguinata era usata nelle cerimonie dei *Männerbünde* iranici per l'uccisione rituale del bue. La clava, arma per eccellenza del guerriero antico, è diventata il simbolo dei 'guerrieri-belve' iranici.[46] Fra tutti gli strumenti preistorici la clava ha mantenuto una funzione rituale anche dopo essere stata sostituita con armi più efficaci e ha continuato

[39] Widengren, *op. cit.*, p. 330.
[40] Widengren, *ibid.*, pp. 331 sgg.
[41] Cfr. gli esempi africani citati da Widengren, *ibid.*, p. 332. Per l'India, cfr. Arbman, *Rudra*, pp. 266 sgg. e M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), pp. 294 sgg., 401-402.
[42] Sul terrore dei villaggi, cfr. Widengren, *op. cit.*, pp. 334 sgg.; M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 178 sgg.
[43] Cfr. Wikander, *op. cit.*, p. 64; J. Duchesne-Guillemin, *Hommage à Georges Dumézil* (Bruxelles, 1960), pp. 97-98. Cfr. anche J. Przyluski, *Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes.*
[44] Cfr. Wikander, *op. cit.*, pp. 60 sgg.; id. *Vayu*, pp. 139 sgg., 157 sgg.; G. Widengren, "Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte" (*Numen*, 1/1954, pp. 16-83; 2/1955, pp. 47-134), I, p. 66.
[45] *Der arische Männerbund*, p. 99.
[46] Wikander, *ibid.*, p. 60; id. *Vayu*, pp. 168 sgg.

a essere l'arma per eccellenza dei contadini e dei pastori.[47] Durante tutto il Medioevo e fino ai tempi moderni è stata utilizzata dai contadini romeni e tuttora è l'arma tipica nei 'giochi dei giovani', dove permangono le tracce delle antiche confraternite iniziatiche.

Possiamo notare un'altra analogia fra i Daci e gli Iranici. *Shah-nameh* ci informa che su uno stendardo persiano v'era l'emblema del lupo[48] e un dipinto murale del Turkestan rappresenta uno stendardo costituito da un lupo o da un drago dalla testa di lupo;[49] durante il periodo dei Parti, nel nord-ovest dell'Iran e in Armenia, i corpi scelti dell'esercito — che formavano dei *Männerbünde* — erano chiamati 'dragoni' e disponevano di stendardi a forma di drago; i giovani guerrieri erano orgogliosi di portare un elmo con l'immagine del drago.[50] È noto, del resto, che lo stendardo dei Daci raffigurava un lupo con il corpo di drago[51] ed è probabile che l'introduzione dello stendardo con il *draco* fra le insegne delle armate romane del Basso-Impero sia dovuta all'influenza dei Parti o dei Daci.[52]

Il drago appare anche sugli stendardi dei Germani[53] e sullo scettro scoperto nello *Shipburial* di Sutton Hoo è raffigurato un lupo, probabilmente simbolo dell'antica famiglia reale.[54] Si consideri inoltre che il tema onomastico *Wulf-Wolf* è molto diffuso fra i popoli germanici.[55]

[47] Cfr. Widengren, "Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze" (*Orientalia Suecana*, II, 1953, pp. 40-111), pp. 93 sgg. Vedere anche Maria Mariottini Spagnoli, "The Symbolic Meaning of the Club in the Iconography of the Kuṣāṇa Kings" (*East and West*, 17, 1967, pp. 248-268).

[48] Cfr. Widengren, *Hochgottglaube*, p. 343.

[49] Cfr. F. Altheim, *Attila und die Hunnen* (Baden-Baden, 1951), p. 37.

[50] Cfr. Widengren, *Numen*, I, p. 67. Cfr. anche G. Widengren, "Some remarks on Riding Costume and Articles of Dress among Iranian Peoples in Antiquity" (*Arctica, Studia Ethnographica Upsaliensia*, XI, Uppsala, 1956, p. 228-276).

[51] Cfr. Vasile Pârvan, *Getica, o protoistorie a Daciei* (București, 1926), 519 sgg.

[52] Fieliger, in P.-W. art. *draco* (p. 521), pensa ai Parti o ai Daci; A. J. Reinach, s.v. *signum*, in Daremberg-Saglio p. 1321, crede che i Sarmati abbiano introdotto il *draco* nell'esercito romano. Pârvan (*op. cit.*, p. 522) pensa ai "Daci iranizzati". Pârvan trova le "origini tipologiche dell'insegna-drago" nella Mesopotamia (per es. su una stele di Nebukadnezar I, 1120, "il drago ha la testa di bestia e il corpo di serpente").

[53] Cfr. Karl Hauck, *Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königtums*, p. 33. Lo stesso Odhin-Wodan era rappresentato come aquila, drago (cfr. Hauck, p. 38, n. 153) o mostro marino. Questi tre tipi di animali raffigurati sul *signum*, simbolizzano i tre spazi cosmici — aria, terra, acqua — e, di conseguenza, costituiscono il simbolo per eccellenza del padrone del Mondo (Cfr. Hauck, pp. 34 sgg.).

[54] Cfr. Hauck, *op. cit.*, p. 50.

[55] Cfr. la bibliografia in Hauck, p. 50, n. 223. L'uso di chiamare i capi dal nome di un animale è attestato presso tutti i popoli altaici. Cfr. Haussing (in F. Altheim, e Haussing, *Die Hunnen in Ost Europa*, 1958), pp. 25 sgg.

In conclusione, se si tengono presenti tutti gli altri contesti mitologici e rituali dei Germani in cui il lupo ricopre un ruolo preminente (*berserkir*, *Männerbünde*, lupo mannaro), si può concludere che, benché la parte essenziale di questo motivo religioso sembri di sicuro indoeuropea, una chiara continuità di temi emerge dalla cultura degli Iranici, dei Traci e dei Germani. Non è questo il luogo per approfondire il problema,[56] ma è importante accennare a tale continuità perché non sembri che la comunanza di motivi sia limitata alla cultura traco-frigia e iranica.

Notiamo ancora che la presenza di stendardi con la testa di lupo è attestata presso i Tu-Kiu,[57] un clan degli Hiong-nou che sosteneva di esser stato generato da una mitica Lupa.[58] Ogni anno i Tu-kiu offrivano un sacrificio alla Lupa nella grotta dove si diceva avesse partorito; i componenti della guardia del corpo reale erano chiamati 'lupi' e durante il combattimento innalzavano stendardi sormontati da una lupa dorata.[59] Come abbiamo già visto, il mito della discendenza da una lupa o da un lupo è largamente diffuso anche fra i popoli Turco-Tatari. Tutte queste testimonianze permettono di delineare una comunità di motivi fra le diverse concezioni religiose esaminate in questo capitolo.

I 'Daci' - Confraternita di guerrieri

Torniamo dunque ai Daci: sembra assai probabile che il loro nome etnico derivi, tutto considerato, dall'epiteto rituale di una confraternita di guerrieri. Non siamo in grado di delineare le tappe del processo attraverso cui l'appellativo rituale di un gruppo diventa il nome di tutto un popolo. (Né possiamo dire molto di più per le popolazioni europee il cui nome deriva dal lupo). Ma due ipotesi sono possibili: 1) o, per il valore e l'aggressività dei giovani guerrieri il loro epiteto rituale — i lupi — si è esteso all'intera tribù; 2) oppure, l'epiteto rituale di un gruppo di giovani immigrati è stato accettato dagli aborigeni vinti e sottomessi. In quest'ultimo caso è probabile che i con-

[56] Cfr. J. Wiesner, *Fahren und Reiten in Alteuropa u. im alten Orient* (*Der alte Orient*, 38, 1939), pp. 80 sgg.; H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), pp. 130 sgg., Wikander, *Vayu*, 93 sgg. Cfr. anche M. Eliade, *Le 'dieu lieur' et le symbolisme des noeuds* (= *Images et Symboles*, 1952, pp. 135 sgg).

[57] Vedere Freda Kretschmar, *Hundesstammvater und Kerberos*, I (Stuttgart, 1938), p. 5, fig. 1-3.

[58] F. Kretschmar, *op. cit.*, I, p. 6; W. Radloff, *Aus Sibirien* (Leipzig, 1893), I, p. 131.

[59] F. Kretschmar, *op. cit.*, I, p. 6; W. Radloff, *op. cit.*, I, p. 129; J. J. M. De Groot, *The religious System of China*, (Leiden, 1892 ff.), IV, p. 270.

quistatori siano diventati l'aristocrazia militare e la classe dominante. Nello stato attuale dei nostri studi è difficile decidere per una delle due possibilità: è certo, tuttavia, che deve essere passato molto tempo prima che l'epiteto rituale di un gruppo sia divenuto il nome dell'intero popolo. Se si accetta la prima ipotesi, è pensabile che il nome di una piccola tribù si sia diffuso anche alle tribù vicine, nel momento in cui si configurava un'organizzazione politica più estesa. Nel secondo caso, bisogna tener presente il processo di simbiosi culturale fra gli immigrati vincitori e gli aborigeni assoggettati, processo più o meno lungo, ma che terminava fatalmente con l'assimilazione dei primi.

Quale che sia l'origine del loro eponimo — epiteto rituale dei giovani guerrieri o appellativo di un gruppo di immigrati vincitori — i Daci erano certo a conoscenza del rapporto fra il lupo e la guerra, come prova la simbologia delle loro insegne. Inizialmente il nome dei Daci si riferiva a una delle tribù trace del nord-ovest della Dacia (Strabone, 304, VII, 3, 12). Verso il Ponto Eusino, dai Balcani fino al Dniester (dove vivevano i Tiregeti) è, in genere, più diffuso il nome di Geti, mentre il nome di Daci è più frequente a nord-ovest, a ovest e verso sud (*Dakidava nel nord-ovest della Dacia, i Daursii in Dalmazia, i Daoi e i Dioi di Rodope, ecc.[60]). Il nome di Daci, usato dagli autori latini, si impone principalmente al tempo di Burebista e di Decebalo, quando l'unità e l'organizzazione politica del paese erano al loro apogeo e l'esercito dacico poteva mobilitare 200.000 uomini (Strabone, 305, VII, 3, 13). L'epiteto rituale dei guerrieri ha trionfato nel momento della massima espansione politica e militare del regno. Era il trionfo dei giovani 'lupi'. Giulio Cesare aveva intuito quale pericolo rappresentasse questa giovane potenza militare e si preparava ad attaccare i 'lupi' del Danubio, quando fu assassinato.

Secondo il Pârvan,[61] il nome dei Daci (come quello dei Geti) è di origine scitica e sarebbe passato dai conquistatori iranici alle popolazioni trace dei Carpazi. L'ipotesi è certo plausibile, ma non ci sembra dimostrata, anzi, come abbiamo già visto, la radice *dhāu-*, 'soffocare', si trova nel nome frigio del lupo, *dáos*,[62] e in genere la toponimia dacica ha conservato un'evidente impronta tracia anche nelle regioni conquistate

[60] Cfr. V. Pârvan, *Getica*, p. 284.
[61] Cfr. *Getica*, p. 286.
[62] Cfr. ivi, nota 5, l'osservazione di F. Altheim sulla formazione del nome *dācus*. Ciò conferma, ci sembra, l'ipotesi che si trattasse di una trasformazione rituale in lupo, che implicava la solidarietà mistica con una divinità della guerra suscettibile di manifestarsi licomorfa (come Marte, per esempio).

dagli Sciti.[63] La persistenza di forme onomastiche traco-frigie (cimmerie) a nord del mar Nero, dove gli Sciti si stabilirono in gran numero a partire dal secolo VIII, evidenzia il fenomeno della sopravvivenza di tratti culturali aborigeni sotto la dominazione di una minoranza militare iranica.[64] Si è concordi ormai nel ridurre a proporzioni piuttosto modeste il contributo degli Sciti alla cultura dacica, infatti, anche nella regione transilvanica, dove sono restati fino al IV secolo, gli Sciti non sono riusciti a trasformare la civiltà indigena.[65] Poiché i Daci si ricordavano di essere stati anticamente chiamati *dáoi* non è da escludere che il loro nome sia d'origine cimmeria. I Cimmeri erano un popolo traco-frigio che aveva assimilato elementi delle culture iraniche e che si era insediato in una parte della Dacia, specialmente nella regione dei Carpazi. Se si preferisce dunque interpretare il nome dei Daci risalendo alla cultura iranica, bisogna pensare a forme iraniche arcaiche mediate dai Cimmeri, piuttosto che all'apporto assai recente degli Sciti.[66]

Scenari mitico-rituali del Lupo

In ogni caso, è fuor di dubbio che il motivo religioso del lupo sia di origine antichissima. Il lupo è già presente nella civiltà neolitica di Vinča, di cui sono state portate alla luce statuette raffiguranti dei

[63] Cfr. Pârvan, *op. cit.*, pp. 285 sgg.; 753; id. *Dacia* (IV ed., Bucureşti, 1967), pp. 59 sgg. (pp. 163-170, bibliografia recente, di Radu Vulpe).

[64] E. Benveniste ha osservato che le informazioni trasmesse da Erodoto IV, 5-10, sugli Sciti di provenienza greca, svelano una onomastica traco-frigia; cfr. "Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales" (*Journal Asiatique*, 230/1938, pp. 527-550). Alcuni nomi traci persistono anche nel regno scitico del Bosforo Cimmerio fino all'epoca greco-romana (Cfr. M. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922, p. 39).

[65] D. Berciu, "A propos de la genèse de la civilisation Latène chez les Géto-daces" (*Dacia*, N. S., 1/1957, pp. 133-142), pp. 137 sgg.: "Le rôle du facteur scythique apparaît moins important que celui des autres facteurs externes" (*ibid.*, p. 138). Cfr. anche Radu Vulpe, "La civilisation dace et ses problèmes à la lumière des dernières fouilles de Poiana en Basse Moldavie" (*Dacia*, N. S., 1/1957, pp. 143-164), in particolare pp. 157, 161.

[66] Cfr. Franz Hancar, "Hallstadt-Kaukasus. Ein Beitrag zur Klärung des Kimmerierproblem" (*Mitt. d. Oesterr. Gesell. f. Anthropologie, Ethnologie u. Prähistorie*, 73-74/1947, pp. 152 sgg.); J. Harmatta, "Le problème cimmérien" (*Archaelogiai Ertesitö*, 1948, pp. 49 sgg.); R. Pittioni, *Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur* (Wien, 1949), pp. 255 sgg.; R. Heine-Geldern, "Das Tocharerproblem und die Pontische Wanderung" (*Saeculum*, 2/1951, pp. 225-255), in particolare 245 sgg. Vedere anche K. Jettmar, in K. J. Narr et alii, *Abriss der Vorgeschichte* (München, 1957), pp. 156 sgg.

cani-lupi e piccole figure rudimentali, dove si possono distinguere dei danzatori con maschera di lupo.[67] Per ciò che riguarda questi ultimi oggetti — ammettendo che la loro interpretazione sia esatta —, è impossibile stabilire se rappresentino riti iniziatici di guerrieri (di tipo iranico o germanico), o cerimonie stagionali durante le quali i giovani si mettevano maschere da lupo. Simili cerimonie sono ancora assai popolari nei Balcani, soprattutto in Romania, nei dodici giorni fra la vigilia di Natale e l'Epifania,[68] ed erano legate, in origine, alle credenze sul ritorno periodico dei morti. Durante questi riti si indossavano maschere di vari animali: cavallo, lupo, capra, orso, ecc.[69] Questo scenario rituale non appartiene tuttavia all'orizzonte religioso del nostro studio e, come non abbiamo approfondito gli aspetti della mitologia e del rituale del lupo nel Vicino Oriente antico, anche in questo caso, non ci sembra opportuno prolungare la nostra analisi. Per la stessa ragione non esaminiamo in queste pagine l'ampio e valido lavoro di F. Kretschmar sull'argomento. La nostra ricerca vuole limitarsi a considerare i fatti che possono in qualche modo spiegare la trasformazione di un epiteto iniziatico di guerrieri in un eponimo etnico.

È necessario, dunque, non solo distinguere fra i diversi motivi religiosi legati all'immagine del Lupo, ma anche fra le diverse espressioni di uno stesso motivo. L'origine di tutte queste creazioni mitiche si trova nell'universo religioso del cacciatore primitivo, un universo dominato dalla comunanza mistica fra il cacciatore e la preda,[70] il più delle volte rivelata o custodita da un Signore (o da una Madre) degli Animali. È questa credenza religiosa che permette di capire i miti della discendenza di un popolo nomade da un animale carnivoro (lupo, leone, leopardo, ecc.). Il carnivoro è il cacciatore esemplare. Un altro aspetto importante è il rituale iniziatico e il mito che lo giustifica: un Animale primordiale uccideva gli uomini per farli risuscitare iniziati, trasformati, cioè, in cacciatori; l'Animale è infine abbattutto ed è questo l'evento ritualmente rivissuto durante le cerimonie dell'iniziazione; ma, rive-

[67] Pia Laviosa Zambotti, *I Balcani e l'Italia nella Preistoria* (Como, 1954), fig. 13-14, 16 e pp. 184 sgg.

[68] F. Kretschmar, *op. cit.*, II, p. 251: G. Dumézil, *Le problème des Centaures* (Paris, 1929), *passim*; Waldemar Liungmann, *Traditionswanderungen, Euphrat-Rhein* (Helsinki, 1937-38), pp. 738, 834, 1076, ecc.

[69] Si troverà la documentazione nelle opere di Dumézil e Liungmann. Cfr. anche Evel Gasparini, *I riti popolari slavi* (Venezia, 1952), pp. 26 sgg.

[70] Karl Meuli, "Griechische Opferbräuche" (*Phyllobolia für Peter von der Mühll*, Basel, 1946, pp. 185-288), in particolare 223 sgg.; A. Friedrich, "Die Forschung über das frühzeitlichen Jägertum" (*Paideuma*, II, 1-2/1941); H. Findeisen, *Das Tier als Gott, Dämon und Ahne* (Stuttgart, 1956). Cfr. ivi, cap. 4.

stendo la pelle della belva, l'iniziato non risuscita più come un essere umano ma come l'Animale primordiale, posto all'origine del mistero. In altri termini, l'Animale mitico risuscita insieme all'iniziato. Un simile complesso di motivi mitico-rituali è chiaramente attestato presso culture africane di cacciatori,[71] ma si incontra anche altrove.[72]

È possibile scorgere una concezione religiosa di questo tipo nei riti iniziatici dei Kwakiutl, presso i quali l'iniziazione dei giovani costituisce la ripetizione di un evento mitico. Il primo dominatore del rito, anche in questo caso, è il lupo; ma suo fratello, il Visone, avendo trovato nella foresta i piccoli del Lupo, li uccide e, a sua volta, diventa il dominatore del rito e prende il nome di 'Lupo'. La porta della capanna destinata all'iniziazione aveva spesso la forma delle fauci del lupo e in questa capanna i giovani *hamatsa* — i membri della Società dei Cannibali — operavano la loro metamorfosi in lupo, sbranavano i cadaveri ed erano posseduti da follia furiosa, durante la quale mordevano i vicini e divoravano pezzi di carne cruda.[73] Come ha notato il Dumézil, il comportamento dei giovani *hamatsa* ricorda quello dei *berserkir* germanici posseduti dal *Wut*, dal *furor heroicus*.[74]

È a questa fase del fenomeno magico-religioso del lupo che bisogna ricondurre sia l'interpretazione dei *Männerbünde* e delle iniziazioni militari, sia le credenze sulla licantropia e sui lupi mannari.[75] Il guerriero è il cacciatore per eccellenza e, in quanto tale, trova in un carnivoro il suo modello di comportamento. Si è guerriero-belva per diritto di nascita, quando si discende da un Antenato-Lupo (come nel caso di certe tribù o famiglie di capi-tribù in Asia centrale), o lo si diventa attraverso un rito iniziatico, attraverso la trasformazione rituale in carnivoro (i *marya* indo-iranici, i *berserkir*, ecc.). Presso i Koryak e presso alcune tribù nord-americane (Kwakiutl, ecc.) le danze del lupo sono eseguite prima della partenza per la guerra;[76] ci si prepara al combattimento attraverso una magica metamorfosi in lupo. Si tratta, in questo caso, di una trasformazione collettiva, al contrario di quanto

[71] Cfr. H. Straube, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker* (Wiesbaden, 1955), pp. 198 sgg.

[72] Cfr. M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 58 sgg.

[73] Cfr. la parte essenziale del materiale e la bibliografia in Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (Wiesbaden, 1955), in particolare pp. 65 sgg. e M. Eliade, *op. cit.*, pp. 139 sgg.

[74] Georges Dumézil, *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942), pp. 42 sgg.

[75] La presenza del lupo nello sciamanismo nord-asiatico è un fenomeno più antico. In generale, lo sciamanismo precede le diverse forme della stregoneria guerriera.

[76] Cfr. F. Kretschmar, *op. cit.*, II, p. 257; cfr. fig. p. 121, che rappresenta la danza del lupo presso i Kwakiutl.

accadeva per i *berserkir* germanici che ottenevano individualmente la loro trasformazione in belva.

In breve, si partecipa della natura di un carnivoro: 1) per il semplice fatto di discendere da un Animale mitico; 2) per il rivestimento rituale della pelle dell'animale (ripetizione di un evento primordiale che permetteva di assimilare l'essenza dell'animale); 3) per la partecipazione a un'iniziazione sciamanica o militare. La licantropia e le varie credenze sui lupi mannari sono fenomeni simili, ma indipendenti, di questo complesso di motivi magico-religiosi. Secondo Erodoto (IV, 105), i Neuri si trasformavano in lupi ogni anno:[77] questa periodicità è indice probabilmente di cerimonie annuali, durante le quali si indossava la pelle e la maschera del lupo — o in occasione dell'iniziazione dei giovani, o per rappresentare il ritorno dei morti (queste due cerimonie si celebravano generalmente insieme).[78] Ma la maggior parte delle credenze folkloriche relative al lupo mannaro sono legate alla trasformazione individuale in animale carnivoro. Alcuni casi si possono spiegare con la sopravvivenza di 'iniziazioni spontanee', fenomeno più recente, sorto dalla scoperta di scenari rituali decaduti o completamente trasformati. (Si è notata più volte l'analogia fra le iniziazioni dei *berserkir* e la trasformazione in lupo-mannaro).[79] Possiamo dunque concludere che un gran numero di leggende e di credenze popolari intorno ai lupi mannari[80] si spiega per un processo di folklorizzazione, per una proiezione, cioè, nel mondo immaginario di rituali concreti, sia di tipo sciamanico, sia d'iniziazione di guerrieri.

[77] Sulla trasformazione periodica in lupo nell'Arcadia, cfr. A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 71 sgg. Vedere anche M. Schuster, "Der Werwolf und die Hexen. Zwei Schauermärchen bei Petronius" (*Wiener Studien*, 1930, XLVIII, pp. 149-178); W. Kroll, "Etwas vom Werwolf" (*ibid.*, 1937, LV, pp. 168-172).

[78] Cfr. per es. Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, pp. 45 sgg. e *passim*; cfr. anche Alexander Slawik, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen" (*Wiener Beiträge für Kulturgeschichte u. Linguistik*, Wien, 1936, pp. 675-764), pp. 738 sgg.

[79] O. Höfler, *op. cit.*, pp. 27 sgg.; G. Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains* (Paris, 1939), pp. 83 sgg.

[80] La bibliografia sui lupi-mannari è molto numerosa: se ne troverà una gran parte in W. Hertz, *Der Werwolf* (Stuttgart, 1862); W. Fischer, *Dämonische Wesen, Vampir u. Werwolf in Geschichte u. Sage* (Stuttgart, 1906); Montague Summers, *The Werewolf* (London, 1933); F. Kretschmar, *op. cit.*, II, pp. 184 sgg.; R. Eisler, *Man into Wolf*, pp. 146-47 (bibliografia).

Carnivori, cacciatori, guerrieri

L'elemento unitario di tutte queste credenze religiose è costituito dall'esperienza magico-religiosa della comunanza mistica con il lupo, indipendentemente dal modo in cui è ottenuta: antropofagia, *furor heroicus*, iniziazione indossando la pelle dell'animale, ebrezza rituale, rapina, ecc. La scoperta di questa solidarietà mistica con la fiera costituisce sempre un'esperienza personale che conduce a una totale trasformazione del comportamento, alla metamorfosi di un essere umano in una belva. L'esperienza è resa possibile dal mito dell'origine, dalla proiezione nel presente di un evento primordiale che ha avuto luogo al principio del Tempo. Il mitico antenato licantropo, il fondatore mitico del mistero iniziatico, il primo sciamano o il primo guerriero hanno compiuto, *in illo tempore*, certe azioni decisive che sono poi divenute modelli paradigmatici da imitare. Ci si trasforma in lupo quando si esce da se stessi e dal proprio tempo e si diviene contemporanei dell'evento mitico.

Il ricupero rituale delle Origini è un motivo religioso arcaico, ampiamente spiegato in recenti studi perché sia necessario insistervi. Considerati in questa prospettiva, i diversi motivi religiosi della comunanza mistica fra il Lupo e il guerriero si spiegano come espressioni diverse di una stessa esperienza fondamentale. La grande caccia, l'iniziazione, la guerra, l'invasione e l'occupazione di un territorio, sono realtà fornite di un modello mitico: *in illo tempore*, una belva soprannaturale le ha compiute per la prima volta. E si diventa un cacciatore famoso, un guerriero temibile, un conquistatore quando si rivive il mito, quando ci si comporta come il lupo e si ripete l'evento primordiale. Malgrado appartengano a momenti storici diversi e siano espressione di realtà culturali indipendenti, si scorge un'analogia strutturale fra la caccia collettiva, la guerra,[81] l'invasione di un territorio da parte di un gruppo di immigrati, il comportamento dei fuggiaschi e dei fuorilegge. Tutti costoro si comportano da lupi, poiché da un certo punto di vista, anche se per motivi diversi, si accingono "a fondare un mondo", sperano, imitando il modello mitico, di iniziare una nuova vita, liberandosi della debolezza, dell'impotenza e della malasorte legate alla condizione umana.

Nel sud-est europeo e nella regione mediterranea, queste antiche concezioni religiose sono state modificate e poi contrastate dalle influen-

[81] Cfr. Karl Meuli, "Ein altpersischer Kriegsbrauch" (in *Westöstliche Abhandlungen. Festschrift Rudolf Tschudi*, Wiesbaden, 1954, pp. 63-86), sulla struttura comune delle tecniche di caccia e di guerra presso gli Iraniani e i Turco-Mongoli.

ze culturali orientali ed egee. In epoca storica, in Grecia, in Italia e nella penisola balcanica non si trovano che pochi frammenti mitologici e vaghe tracce dei rituali iniziatici: il nome originario dei Daci deve essere collocato fra queste reliquie mutile, insieme a frammenti più illustri come la leggenda di Romolo e Remo. In parte quest'eredità è sopravvissuta nelle tradizioni popolari e nelle creazioni folkloriche delle regioni che più delle altre hanno conservato memoria del passato: i Balcani e i Carpazi. Non pensiamo solo alle credenze sul lupo mannaro, ma anche a certe usanze e soprattutto ai motivi folklorici legati alla figura del lupo: san Sava e san Teodoro in Iugoslavia, san Pietro in Romania, sono venerati come protettori dei lupi.[82] Resta da fare tutto uno studio sull'insieme di questi costumi e di queste credenze sopravvissute nella zona balcano-carpatica. Per concludere queste note, aggiungiamo un'osservazione su quella che si potrebbe chiamare la dimensione mitica della storia dei Daci. È significativo che il solo popolo che sia riuscito a vincere definitivamente i Daci, a occupare e colonizzare il loro territorio, a imporre loro la propria lingua, sia stato il popolo romano; un popolo la cui genealogia mitica risaliva a Romolo e Remo, generati dal Dio-Lupo, Marte, allattati e allevati dalla Lupa del Campidoglio. Il risultato di questa conquista e di questa assimilazione fu la nascita del popolo romeno. In una prospettiva mitologica della storia si potrebbe dire che questo popolo fu generato *sotto il segno del lupo*, predestinato a guerre, a invasioni, a emigrazioni. Il Lupo apparve per una terza volta all'orizzonte della storia dei Daco-Romani e dei loro discendenti: i principati romeni furono fondati in seguito alle grandi invasioni di Gengis-Khan e dei suoi successori; ebbene, il mito genealogico dei Gengiskanidi narra che il loro antenato era un Lupo grigio, che discese dal Cielo e si unì con una cerva...

1959.

[82] Cfr. Pia Laviosa Zambotti, *op. cit.*, p. 186, sui fatti balcanici. Cfr. anche Octavian Buhociu, *Le Folklore roumain de printemps* (tesi dattilografata, Università di Parigi, 1957), pp. 127 sgg., ecc.

2

ZALMOXIS

Erodoto, IV, 94-96

In un celebre passo, Erodoto riferisce ciò che aveva appreso dai Greci dell'Ellesponto e del mar Nero sulla religione dei Geti, e in modo particolare, sul loro dio Zalmoxis. "I Geti — scrive — sono i più valorosi dei Traci ed i più amanti della giustizia" (IV, 93). "Essi si ritengono immortali: sono, cioè, convinti di non morire, e credono che colui che scompare raggiunge Zalmoxis, un essere divino (*daimon*), che alcuni di essi chiamano Gebeleizis" (IV, 94). Nel passo successivo Erodoto descrive due riti in onore di Zalmoxis: il cruento sacrificio di un messaggero, celebrato ogni quattro anni, e il tiro con l'arco durante i temporali. Esamineremo questi riti più avanti, per ora leggiamo quel che Erodoto aveva appreso dai suoi informatori.

"A quel che ho sentito dire dai Greci che abitano l'Ellesponto e Il Ponto, questo Zalmoxis, che era un uomo, sarebbe stato schiavo in Samo e, precisamente schiavo di Pitagora, figlio di Mnesarco; in seguito, divenuto libero, si sarebbe procurato molti beni e sarebbe tornato al suo paese. Ora, poiché i Traci vivevano miseramente ed erano piuttosto rozzi, egli che, per aver avuto rapporti con i Greci e con Pitagora, che per saggezza era il più eminente fra i Greci, conosceva il modo di vivere ionico e costumi ben più progrediti di quelli dei Traci, fece costruire una grande sala in cui accoglieva ed invitava a banchetto i più ragguardevoli fra i cittadini. Durante il convito insegnava che né lui, né i suoi commensali, né i loro discendenti sarebbero mai morti, ma sarebbero andati in un luogo di vita eterna, dove avrebbero goduto di ogni bene. Mentre predicava tali cose, faceva costruire per sé una dimora sotterranea e quando questa fu ultimata vi scese e visse colà per tre anni. I Traci ne sentivano la mancanza e lo piangevano come morto, ma, al quarto anno, apparve loro di nuovo e così fu provato quel che Zalmoxis predicava. In tal modo, a quanto dicono, egli si comportò. Per quel che mi riguarda, io non mi rifiuto di credere a queste

notizie, non presto, però, eccessiva fede al particolare della dimora sotterranea; mi pare, inoltre, che questo Zalmoxis sia vissuto molti anni prima di Pitagora. Se egli, poi, sia stato un uomo o una divinità dei Geti, basti quanto si è detto" (IV, 95-96).

Come è comprensibile, questo testo suscitò grande interesse nel mondo antico, dai contemporanei di Erodoto fino agli ultimi neo-pitagorici e neo-platonici; gli studiosi, fino ai nostri giorni, lo hanno attentamente commentato e interpretato. Esamineremo in seguito alcune interpretazioni,[1] per ora consideriamo i suoi tratti più rilevanti: *a*) gli informatori di Erodoto sottolineano che Zalmoxis era schiavo di Pitagora e che, divenuto libero, si era adoperato per introdurre presso i Geti la civiltà greca e la dottrina del suo maestro; *b*) il concetto fondamentale dell'insegnamento pitagorico, predicato da Zalmoxis, era quello dell'immortalità o, più esattamente, di un'esistenza felice dopo la morte; *c*) Zalmoxis esponeva la sua dottrina durante banchetti, ai quali invitava i cittadini più insigni e che erano offerti in un *andreon* costruito a questo scopo; *d*) nel medesimo tempo si faceva costruire una dimora sotterranea, dove rimase poi nascosto per tre anni. I Geti, considerandolo morto, lo piansero a lungo, ma egli riapparve il quarto anno, dimostrando in modo evidente la veridicità del suo insegnamento. Erodoto conclude la sua testimonianza senza pronunciarsi sulla reale esistenza della dimora sot-

[1] La bibliografia fino al 1936 si trova in G. Kazarow, "Thrakische Religion", in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, VI, A I, zweite Reihe, XI Halbband (Stuttgart, 1936), specialmente col. 548 sgg. Cfr. anche Carl Clemen, "Zalmoxis" (*Zalmoxis. Revue des études religieuses*, II, București, 1939, pp. 53-62); Jean Coman, "Zalmoxis. Un grand problème gète" (*ibid.*, pp. 79-110); I. I. Russu, "Religia Geto-Dacilor. Zei, credinte, practici religioase" (*Anuarul Institutului de Studii Clasice*, V, Cluj, 1947, pp. 61-137), in particolare pp. 84-102 (pp. 66-74, bibliografia utile soprattutto per i lavori pubblicati in romeno); id., "Zalmoxis" *Real-Encyclopaedie*, zweite Reihe, XVIII (1967), col. 2302-2305; Friedrich Pfister, "Zalmoxis" (*Studies presented to D. M. Robinson*, Edited by George Mylonas and Doris Raymond, Washington University, Saint Louis, Missouri, vol. II, 1953, pp. 1112-1123). Sarebbe inutile indicare la ricca bibliografia sulla protostoria e la storia della Dacia. Ricordiamo qualche studio indispensabile: Vasile Pârvan, *Getica*, (București, 1926); id., *Dacia. An outline of the Early Civilization of the Carpatho-Danubian Countries* (Cambridge, 1928; cfr., anche la traduzione romena di Radu Vulpe, IV ed., București, 1967, con importanti aggiunte e bibliografie critiche del traduttore, pp. 159-216); *Istoria Romîniei*, vol. I (București, 1961); D. Berciu e D. M. Pippidi, *Din istoria Dobrogei I: Geti și Greci la Dunărea-de-jos din cele mai vechi timpuri până la cucerirea romană* (București, 1965); Hadrian Daicovici, *Dacii* (București, 1965); R. Vulpe, *Așezări getice în Muntenia* (București, 1966). Ricordiamo anche che Erodoto ci informa soltanto sui Geti e le tribù vicine (Terizi, Crobizi) della zona pontica. Soltanto più tardi, al tempo dell'Impero romano, gli scrittori cominciano a interessarsi ai Daci che abitano nella zona carpatica.

terranea e sulla natura, umana o divina, di Zalmoxis,[2] osservando solo che doveva certamente essere vissuto molto tempo prima di Pitagora.

Eccetto il particolare del lamento e della disperazione dei Geti dopo la scomparsa di Zalmoxis (viene spontaneo domandarsi come potessero credere Zalmoxis morto senza averne visto il cadavere), la storia è perfettamente coerente. I Greci dell'Ellesponto, e lo stesso Erodoto, avevano integrato ciò che sapevano su Zalmoxis e sulla sua dottrina con quanto avevano appreso in un ambiente spirituale denso di insegnamento pitagorico, e poco importa che abbiano riferito in questo modo il racconto per ragioni di 'patriottismo' (come potevano, infatti, i barbari concepire una simile dottrina?), l'importante è che abbiano colto il rapporto fra Pitagora e Zalmoxis. L'*interpretatio graeca* permette, infatti, di stabilire numerose analogie con gli dèi e gli eroi del mondo ellenico. Il fatto che Pitagora fosse considerato la fonte ideale dell'insegnamento di Zalmoxis, testimonia che il culto del dio dei Geti comportava la credenza nell'immortalità dell'anima e prevedeva dei riti di iniziazione. Attraverso il razionalismo e l'evemerismo di Erodoto e dei suoi informatori, si intravede il carattere misterico del culto. È forse per questo che Erodoto esita nel riferire, anche qualora le abbia avute, informazioni più dettagliate sul culto dei Geti: è ben nota la sua discrezione sui Misteri. Erodoto non crede nella storia di Zalmoxis schiavo di Pitagora, è piuttosto convinto dell'anteriorità del *daimon* geta rispetto al pensatore greco — e questo particolare è importante.

La 'dimora sotterranea'

L'*andreon* che Zalmoxis si era fatto costruire e dove riceveva i cittadini di nobile condizione per discutere dell'immortalità, ricorda sia la sala di Crotone dove Pitagora insegnava la sua dottrina,[3] sia i locali dove si tenevano i banchetti delle società religiose esoteriche. Del resto, scene raffiguranti banchetti rituali sono largamente testimoniate sui mo-

[2] La realtà storica di un personaggio che si presentava col nome di Zalmoxis, che fu discepolo di Pitagora, e si sforzò di introdurre in Dacia la "politica pitagorea", è sostenuta da Edwin L. Minar jr., *Early Pythagorean Politics in practice and theory* (Baltimore, 1942), pp. 6 sgg. L'ipotesi non è ammissibile.

[3] Pierre Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (Paris, 1937), p. 134, vede nel pasto preso in comune da Zalmoxis e dai suoi invitati, la più antica testimonianza del pasto cultuale presso i Pitagorici.

numenti di epoca posteriore trovati in Tracia e in tutta la regione danubiana.[4]

È piuttosto la funzione della dimora sotterranea — a meno che non si tratti di un'interpolazione di Erodoto, memore di una leggenda pitagorica [5] che fra breve esamineremo — a non essere stata adeguatamente interpretata. Invero, in una rappresentazione satirica di Ermippo, di cui conosciamo solo alcuni frammenti,[6] Pitagora si ritira per sette anni (il periodo è indicato da Tertulliano) in un nascondiglio sotterraneo. Seguendo le sue istruzioni, la madre scrive una lettera che egli impara a memoria prima che venga sigillata. Quando, dopo sette anni, riappare, simile a un morto che ritorni dall'Ade, e si presenta al popolo riunito in assemblea, si dice capace di leggere la lettera senza romperne i sigilli. Questo miracolo convince i cittadini sulla sua permanenza agli inferi e su quanto raccontava intorno ai loro parenti e amici morti. Ma, anche in questo caso, la sopravvivenza dell'anima è intesa da Pitagora solo come una conseguenza della sua teoria della metempsicosi, ed è questa teoria che egli principalmente cercava di diffondere.

Dopo gli studi di Erwin Rohde, è parso chiaro il rapporto fra questa rappresentazione satirica e il particolare del nascondiglio sotterraneo di Zalmoxis nel racconto di Erodoto.[7] Ma Ermippo può aver utilizzato an-

[4] Si troverà la documentazione nell'articolo di G. Kazarow, *Real-Encyclopaedie*, VI A, 548 sgg; cfr. anche M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I (2ª ed., München, 1955), pp. 172 sgg.; S. Eitrem, in *Real-Encyclopaedie*, VIII, 1142 segg.; Gh. Pintea, *Anuarul Institutului de Studii Clasice* (Cluj), II, 1935, p. 229, elenca i monumenti trovati in Dobrugia; cfr. anche R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja* (Bucureşti, 1938), p. 220 e fig. 61.

[5] Walter Burkert, (*Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon*, Nüremberg, 1962, pp. 139 sgg.) si chiede se la "dimora sotterranea" non sia dovuta a un'influenza della tradizione pitagorica. Infatti, come vedremo, Strabone parla (VII, 297 sgg.) non di una "dimora sotterranea", ma di una grotta del monte Kogainon. Comunque sia, il nascondiglio sotterraneo equivale, simbolicamente e ritualmente, alla caverna: l'una e l'altra rappresentano "l'altro mondo". Cfr. Anche W. Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen* (Göttingen, 1921), pp. 129 sgg.

[6] In breve da Diogene Laerzio, VIII, 41 e da Tertulliano, *De anima*, 28, e lo scoliaste dell'*Elettra*, v. 62 - testi pubblicati da Isidore Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore* (Paris, 1926), pp. 37-38. Cfr. la discussione di questo tema in I. Lévy, *La légende de Pythagore en Grèce et en Palestine* (Paris, 1927), pp. 129 sgg.

[7] Erwin Rohde, "Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras" (*Rheinisches Museum*; 26, 1871, pp. 554-576), p. 557; Armand Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce* (Bruxelles, 1922), p. 245; I. Lévy, *La légende de Pythagore*, p. 133.

che delle fonti diverse.[8] Del resto, anche nella *Vita di Pitagora* di Giamblico ritroviamo la stessa leggenda e anzi vi si aggiungono particolari che non sono riportati da Erodoto.[9] Infatti, sia Erodoto, nella sua riduzione razionalistica, sia Ermippo, nella sua parodia, ignorano, o volutamente snaturano, il significato religioso della vicenda. Ritirarsi in un luogo appartato o discendere in una dimora sotterranea è l'equivalente rituale e simbolico della *katabasis,* del *descensus ad inferos,* primo atto di un rito iniziatico. Le biografie, più o meno leggendarie, di Pitagora ricordano molte di queste 'discese'.[10] Secondo Porfirio (*Vita di Pit.*, 16-17), Pitagora fu iniziato ai Misteri di Zeus in Creta nel modo seguente: fu purificato dagli iniziati del Dattylus Morges con una pietra colpita da un fulmine, passò la notte avvolto in un vello nero e discese, in seguito, nell'antro dell'Ida, dove rimase 27 giorni. Diogene Laerzio (VIII, 3) aggiunge che discese nell'antro in compagnia di Epimenide, raffigurazione per eccellenza della catarsi.[11] Infine, nello scritto intitolato *Abaris,* di cui ci rimangono solo pochi frammenti, Pitagora nella sua discesa agli inferi è accompagnato da una guida soprannaturale.[12]

[8] In realtà, almeno tre elementi non si trovano attestati presso Erodoto: il tema della lettera, il particolare che mostra Pitagora riapparire con un aspetto scheletrico, e soprattutto la presenza della madre. Probabilmente questo ultimo motivo rappresenta una razionalizzazione della Grande Madre Ctonia; cfr. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, p. 139. A Metaponto, dove si credeva che Pitagora fosse morto, la sua casa era stata trasformata in un santuario di Demetra; cfr. Boyancé, *Le culte des Muses*, p. 234.

[9] J. S. Morrison, "Pythagoras of Samos" (*Classical Quarterly*, 50, 1956, pp. 135-156), pp. 140-141.

[10] Le fonti sulle discese di Pitagora sono state raggruppate e discusse da Paul Corssen, "Zum Abaris des Heraklides Ponticus" (*Rheinisches Museum*, 67, 1912, pp. 20-47), pp. 42 sgg.; cfr. A. Dieterich, *Nekyia* (2ª ed. Leipzig-Berlin), pp. 130 sgg.; M. P. Nilsson, *op. cit.*, I, p. 664. Cfr. anche Burkert, *op. cit.*, pp. 136 sgg.

[11] Su questo modello Filostrato, *Vita Apollonii,* VIII, 19, elabora la discesa di Apollonio di Tiana nella grotta di Trofonio, dove sarebbe rimasto per sette giorni. Quando egli domanda quale sia la filosofia più perfetta, l'oracolo gli espone una dottrina simile a quella di Pitagora.

[12] Cfr. I. Lévy, *La légende de Pythagore*, pp. 79 sgg.; cfr. anche 46 sgg., 84 sgg. È necessario aggiungere che le recenti ricerche su Pitagora e il pitagorismo sono tali da render pienamente comprensibile, benché indirettamente, il nostro argomento. Da una parte, si dispone, ora, di edizioni migliori e di analisi rigorose dei testi; cfr. per esempio, Maria Timpanaro Cardini, *Pitagorici: Testimonianze e frammenti*, 3 vol., Firenze, 1958-1964; Holger Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* (Acta Academiae Aboensis, Humaniora XXIV, 3, Abo 1961). D'altra parte, gli studiosi sono sempre più disposti a valorizzare alcune testimonianze dell'antichità, finora trascurate o tenute in scarso conto. Una delle conseguenze di questa nuova metodologia interessa in particolare la figura di Pitagora: non si separa più Pitagora 'lo scienziato' da Pitagora 'il mistico'. Oltre all'ar-

Queste leggende, benché di epoca posteriore, ci illuminano sul significato e sulla funzione della dimora sotterranea di Zalmoxis. *Si tratta di un rito iniziatico.* Ciò non implica necessariamente che Zalmoxis fosse una divinità ctonia. Discendere agli Inferi vuol dire conoscere la 'morte iniziatica', subire un'esperienza che può rinnovare totalmente. La 'scomparsa' (occultazione) e la 'ricomparsa' (epifania) di un essere divino o semi-divino (re messianico, profeta, mago, legislatore) costituisce parte di uno scenario mitico-rituale assai diffuso nel mondo mediterraneo e asiatico. Minosse, figlio di Zeus, prototipo del legislatore antico, si ritira per nove anni su una montagna, nell'antro di Zeus, prima di ridiscendere fra gli uomini con le tavole della legge (Strab., x, 4, 8; xvi, 2, 38). Ma è principalmente Dioniso che si caratterizza per le sue epifanie e per i suoi occultamenti periodici, per la sua morte e per la sua ri-nascita, ed è possibile osservare il suo accordo con il ritmo della vegetazione e, più in generale, con il ciclo eterno della vita. In epoca storica, questa solidarietà fra i ritmi della natura e la presenza, preceduta o seguita dall'assenza, degli Esseri soprannaturali, non era più facilmente distinguibile.

Grotte rituali: occultazione ed epifanie

È possibile individuare un unico scenario mitico-rituale nelle numerose leggende che narrano l'epifania periodica di un dio, l'ascesa al trono di un Re dei re o di un re messianico, l'apparizione di un profeta. Questo scenario mitico è sopravvissuto a lungo nelle regioni iraniche e asiatiche. Secondo la leggenda, Mani annuncia che salirà al cielo e che vi resterà un anno, prima di ritirarsi in una caverna.[13] Bîhâfarid, vissuto nel secolo viii, si fece costruire un tempio e, dopo aver convinto la moglie che era prossimo a morire, vi si lasciò chiudere dentro. Riapparve dopo un anno, affermando di essere stato in cielo, dove Dio gli aveva mostrato i luoghi di beatitudine e di dannazione e gli aveva rivelato un grave segreto.[14] G. Widengren ha studiato questa leggenda, ricollegan-

ticolo di Morrison e al libro di Burkert, già citati, cfr. C. J. De Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism* (Assen, 1966) e W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. i (Cambridge, 1962), pp. 146-181.

[13] Mirxond, *Histoire des Sassanides* (Paris, 1843), p. 189; cfr. il commento di G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension* (Uppsala, 1955), pp. 83 sgg.; id. *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (Köln e Oplanden, 1960), p. 64.

[14] Cfr. i testi citati da Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, p. 82; *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, pp. 63-64.

dola, opportunamente, al racconto conservatoci da Al-Bîrûni, dove si narra di un re che alla vigilia della sua incoronazione si ritira in una grotta e dei suoi sudditi che, al suo ritorno, lo venerano come un neonato, come un fanciullo soprannaturale.[15] Le tradizioni armene parlano di una caverna dove si appartava Meher (cioè Mihr, Mitra) e da dove usciva solo una volta ogni anno. Il nuovo re era Mitra, reincarnato, nato ancora una volta.[16]

Questo tema iranico si ritrova nelle leggende cristiane della Natività nella grotta di Betlemme. Secondo l'anonimo autore dell'*Opus imperfectum in Matthaeum,* i Re Magi ogni anno salivano sul monte delle Vittorie, dove si trovava una grotta con sorgenti e alberi, e attendevano l'apparizione della Stella. Finalmente apparve, sotto forma di un fanciullo che ordinò loro di andare in Giudea. La *Cronaca di Zuqnîn,* il cui modello, come del resto quello dell'*Opus imperfectum,* deve essere anteriore al VI secolo, narra una leggenda assai simile. I dodici 'Re-Sapienti' salivano ogni mese sulla montagna ed entravano nella Grotta dei Tesori. Un giorno scorsero una colonna di luce meravigliosa, sormontata da una stella, il cui splendore eclissava quello di molti soli. La Stella entrò nella Grotta e una voce invitò i dodici Sapienti a seguirla; appena entrati furono abbagliati da un fascio di luce meravigliosa, che sempre più assumeva la forma di un bambino. Umilmente il fanciullo disse di essere stato inviato sulla terra dal Padre celeste e invitò i Re-Sapienti ad andare in Galilea.[17]

È facile riconoscere in queste leggende la presenza di alcuni tratti del famoso mito sincretistico, con caratteri prevalentemente iranici, del Signore-Redentore del Cosmo. Come abbiamo dimostrato altrove,[18] certi tratti di questo mito sono precedenti al culto di Mitra e al sincretismo irano-semitico. Il tema ricorrente della luce soprannaturale non deve farci dimenticare il tratto simbolico fondamentale di tutto lo scenario: la grotta sulla montagna. Qui, come altrove, essa è il luogo per eccellenza dell'epifania; qui, dopo un periodo di occultamento, appare agli uomini il Dio salvatore, il profeta, il Re dei re.

La grotta rappresenta l'altro mondo, ma, nel medesimo tempo, tutto

[15] Al-Bîrûni, *India* (trad. Sachau), II, p. 10; G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung,* p. 62.

[16] Cfr. Geo Widengren, *Iranisch-semitische,* 65; id. *Les religions de l'Iran* (trad. francese, Paris, Payot, 1968), p. 269. Cfr. altri esempi in Sven S. Hartman, *Gayômart, Étude sur le sincrétisme dans l'ancien Iran* (Uppsala, 1953), p. 60, n. 2, p. 180 e nota 6.

[17] Cfr. le fonti e la bibliografia in Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris, 1962), pp. 61-63.

[18] Cfr. *Méphistophélès et l'Androgyne,* pp. 63-64.

l'Universo. Non si tratta del significato immediato, naturale della grotta, luogo tenebroso e sotterraneo, ma piuttosto dell'esperienza che si genera dal penetrare in uno spazio sacro, totale, che costituisce un *mondo a sé*. A volte la grotta rituale ricorda il cielo notturno,[19] ma spesso è semplicemente un'*imago mundi,* un Universo in miniatura.[20] Abitarvi non significa necessariamente discendere nel regno delle ombre, ma piuttosto vivere in un altro mondo, più vasto e più complesso, perché racchiude molti modi d'essere (dèi, demoni, anime di morti, ecc.), perché è pieno di mille tesori (cfr. i miti, non più sacri, delle grotte del tesoro). Nel secolo XIX gli studiosi del mito hanno privilegiato l'interpretazione 'naturalistica', gli aspetti concreti, fisici dello scenario e hanno ridotto il significato cosmico delle grotte e dei luoghi sotterranei del culto al solo valore di conoscenza del regno dei morti e di scoperta delle fonti di fertilità della terra.[21]

Zalmoxis e la conquista dell'immortalità

Se ci si propone di esaminare la leggenda trasmessa da Erodoto, indipendentemente dal problema della sua origine e della sua veridicità, il personaggio di Zalmoxis può essere descritto come segue: *a*) egli è un *daimon* o un *theos* che 'rivela' una dottrina escatologica e 'fonda' un culto iniziatico da cui dipende lo stato ontologico dell'esistenza ultraterrena; *b*) non è un Essere divino la cui esistenza — come avviene per gli altri dèi dell'orizzonte religioso dei Traci di cui parla Erodoto: 'Ares', 'Dioniso', 'Artemide' o 'Era' — precede l'inizio della leggenda; Zalmoxis appare in una storia religiosa già in atto, egli inagura una nuova epoca escatologica; *c*) la 'rivelazione' che egli reca ai Geti, è comunicata in uno scenario, assai diffuso nelle mitologie primitive, di 'morte' (occultamento) e 'ritorno sulla terra' (epifania), scenario che personaggi diversi usano per fondare nuove ere, per instaurare un nuovo culto di tipo escatologico; *d*) l'idea centrale del messaggio di Zalmoxis è l'immortalità dell'anima; *e*) ma, poiché il ritorno di Zalmoxis non può di per sé costituire una 'prova' dell'immortalità dell'anima, è probabile che questo episodio rifletta un rituale più antico, che non ci è noto.

[19] Cfr. A. B. Cook, *Zeus*, II, 2 (Cambridge, 1925), p. 1150; III, 2, (1940), p. 1187.
[20] Cfr. F. K. Dörner e Th. Goell, *Arsameia am Nymphaios* (Berlin, 1963), pp. 129-145.
[21] F. B. J. Kuiper, pur insistendo sul suo aspetto 'infernale', ha ben compreso la struttura cosmica del al di là iranico; cfr. "Remarks on 'The Avestan Hymn to Mithra' " (*Indo-Iranian Journal*, v, 1961, pp. 36-60), pp. 58-59.

La credenza nell'immortalità dell'anima non hai mai cessato di incuriosire i Greci del v secolo. Erodoto non trovò espressione più significativa per presentare i Geti che "coloro che credono nell'immortalità" (*gétas tous athanatizontas*, IV, 93), "perché sono convinti di non morire, e credono che colui che scompare raggiunge Zalmoxis" (IV, 94). Nel *Carmide,* dialogo scritto probabilmente trent'anni dopo la testimonianza di Erodoto, Socrate parla di un medico tracio che egli aveva incontrato, "uno di quei medici del re dei Traci, Zalmoxis, che si pensa possano conferire l'immortalità" (156 d). In effetti il verbo *athanatizein* (cfr. Erod., v, 4) non significa 'credersi immortali' ma 'divenire immortali', 'rendersi immortali'.[22] Il senso di questa 'conquista dell'immortalità' è racchiuso nella leggenda che Erodoto ci racconta. Quando Zalmoxis intratteneva i suoi invitati (i più nobili fra i cittadini), "predicava che né loro, né i loro discendenti sarebbero morti, ma sarebbero andati in un luogo di vita eterna, dove avrebbero goduto di ogni bene" (IV, 95). Questa esistenza felice, dopo la morte, non era dunque per tutti, ma solo per coloro che la ottenevano attraverso un rito iniziatico, e questo particolare avvicina il culto di Zalmoxis ai Misteri greci ed ellenistici. Ellanico, che era più vecchio di Erodoto ma che seguiva il suo racconto, definisce giustamente il rito di Zalmoxis '*teletai*', sottolineandone il carattere iniziatico.[23]

Ellanico parla inoltre dei Terizi e dei Crobizi, due popoli della Tracia vicini ai Geti, nella regione del Ponto: anch'essi credevano di non morire e pensavano di andare presso Zalmoxis. Secondo costoro, tuttavia, la permanenza presso il dio non era definitiva e "si consolavano pensando che i morti sarebbero tornati".[24] E, infatti, facevano offerte e celebravano riti "affinché il morto tornasse sulla terra".[25] Informazioni sul ritorno dei morti si trovano anche in Fozio, Suida e Pomponio Mela. Secondo quest'ultimo, v'erano presso i Traci tre diverse versioni sull'immortalità dell'anima. Alcuni affermavano il ritorno dei morti: *alii redituras putant animas obeuntium*; altri credevano che le anime dei morti *etsi non redeant, non extingui tamen, sed ad beatiora transire*; altri, infine, più vicini al pessimismo filosofico che a un'esca-

[22] Cfr. I. M. Linforth, "*Oi athanatizontes*, Herodotus IV, 93-96" (*Classical Philology*, XIII, 1918, pp. 23-33).

[23] F. Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker* (1923 sgg.), frg. 73. L'Imperatore Giuliano ripete la medesima tradizione: i Geti sono convinti di non morire, ma di trasferirsi presso Zalmoxis (*De Caes.*, 327, D).

[24] Cfr. J. Coman, "Zalmoxis", p. 108.

[25] Suida, s. v. *Zalmoxis.*

tologia popolare, reputavano il morire preferibile al vivere, *emori quidem, sed id melius esse quam vivere.*

Le poche informazioni, oltre a quelle di Erodoto, di cui disponiamo, rendono il problema ancor più complesso. Cerchiamo prima di tutto di comprendere cosa significhi il 'ritorno dei morti' di cui parlano Fozio, Suida e Pomponio Mela. Contrariamente a quanto sostenuto da alcuni studiosi,[26] questa affermazione non implica necessariamente la credenza nella metempsicosi, benché un'allusione di Euripide faccia pensare che i Traci credessero nella reincarnazione.[27] Le notizie, del resto assai tarde, sulla credenza nel 'ritorno dei morti', potrebbero derivare da un'interpretazione confusa del testo di Erodoto: i Geti sono stati convinti dell'immortalità dell'anima dal ritorno, dopo quattro anni di presunta morte, di Zalmoxis e credono che tutti i morti, dopo aver vissuto per un certo tempo nel regno di Zalmoxis, ritornino sulla terra. Si potrebbe pensare a un rito funebre, celebrato per ottenere il ritorno periodico dei morti: riti di questo tipo sono in effetti assai diffusi nell'area mediterranea, nella regione greco-balcanica e altrove (Germani, Ugro-Finnici). La testimonianza che anche i Terizi e i Crobizi celebravano riti e sacrifici per 'far tornare i morti', dimostra la presenza di simili costumi presso altri popoli, con scenari rituali spesso assai spettacolari, come presso i Ceremissi.[28] Si potrebbe inoltre pensare all'apporto, culturalmente innovativo, di influenze più recenti, di origine iranica e germanica, impostesi all'epoca di Decebalo.[29]

Ma, qualunque ne sia l'interpretazione, il tema del 'ritorno dei morti' non ha nulla a che vedere con quanto Erodoto riporta sulla religione di Zalmoxis e con quanto i Greci, dopo il v secolo, sapevano sulla religione dei Geti. Ciò che interessava i Greci era piuttosto il fatto che Zalmoxis conferiva l'immortalità e che i suoi adepti dopo la morte raggiungevano il Dio "in un luogo di eterna e completa beatitudine". Erodoto d'altronde non dice che ' l'anima ', separata dal corpo rag-

[26] Erwin Rohde, *Psyche* (4ª ed., Tübingen, 1907), II, p. 31.

[27] Rohde, *ibid.* Herbert S. Long, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato* (Princeton, 1948), p. 8, respinge giustamente l'interpretazione di Rohde: Zalmoxis non poteva insegnare la metempsicosi poiché egli non riappare sotto un'altra forma. Una opinione simile è sostenuta da J. A. Philip, *Pythagoras and early Pythagoreanism* (University of Toronto Press, 1966), p. 153. Cfr. anche A. Cameron, *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection* (Menasha, Wisconsin, 1938), pp. 13 sgg.

[28] Cfr. Uno Holmberg, *Die Religion der Tcheremissen* (FFC, N° 61, Porvoo, 1926), pp. 27 sgg.

[29] Cfr. alcune indicazioni bibliografiche in Joseph Wiesner, *Die Thraker* (Stuttgart, 1963), p. 225, n. 53.

giungerà Zalmoxis dopo la morte. Se non avesse aggiunto altre informazioni si potrebbero interpretare le sue parole nella prospettiva della dottrina omerica, secondo cui l'immortalità è inaccessibile agli uomini e i soli esseri non divini che non muoiono (Achille, Menelao, ecc.) sono miracolosamente trasportati in regioni lontane e meravigliose (Isole della Felicità, ecc.) dove continueranno a *vivere* godendo di un'esistenza *corporea*. Si potrebbe dire la stessa cosa per gli iniziati nei *teletai* di Zalmoxis: essi non soffrono la separazione dell'anima dal corpo, ma raggiungono *corporalmente* Zalmoxis in un luogo paradisiaco.

Ma Erodoto ci descrive anche un rito in onore di Zalmoxis: l'invio, ogni quattro anni, di un messaggero presso il Dio. Colui che è scelto dalla sorte è afferrato per le mani e i piedi e lanciato in aria in modo che ricada sopra le punte dei giavellotti. È dunque evidente che è l'*anima* del messaggero a raggiungere Zalmoxis. Esamineremo in seguito il rapporto fra questo cruento sacrificio umano e un'iniziazione religiosa che conferisca l'immortalità; per ora abbiamo dimostrato che per i Geti, come per i seguaci dei Misteri Eleusini o Orfici, l'esistenza felice comincia *dopo la morte* ed è l'*anima*, l'essenza spirituale, che raggiunge il Dio.

È proprio questa autonomia dell'anima, e anche certi fenomeni paranormali (estasi, catalessi, ecc.), considerati prova della 'trasmigrazione' e dell'immortalità, che stupirono e appassionarono il pensiero greco. E poiché ciò riguarda da vicino l'oggetto del nostro studio, sarà opportuno esaminare la mitologia, profondamente storicizzata, dell'estasi, della morte e delle peregrinazioni dell'anima.

Esperienze estatiche e taumaturgiche

Strabone (VII, 67) ricorda Zalmoxis insieme ad Anfiarao, Trofonio, Orfeo e Museo, insieme, cioè, a personaggi mitici venerati per i loro attributi mantici e taumaturgici e per le loro esperienze estatiche.[30] Anfiarao era un eroe tebano che fu inghiottito dalla terra e reso immortale da Zeus.[31] Trofonio era conosciuto soprattutto per il suo oracolo a Lebadeia, di cui Pausania (IX, 39) ci ha lasciato una famosa descrizione.[32] Sono note le esperienze estatiche, di tipo sciamanico, di

[30] Cfr. anche Rohde, *Psyche*, I, p. 121, n. 1.

[31] Cfr. Euripide, *Le Supplici*, 925 sgg.; Sofocle, *Elettra*, 833; Pausania IX, 8, 3. Cfr. anche Angelo Brelich, *Gli Eroi Greci*, (Roma, 1958) s. v.; Jack Lindsay, *The Clashing Rocks* (London, 1965) pp. 154 sgg.

[32] I miti di Trofonio sono vari e apparentemente contradditori. A. Brelich ha brillantemente cercato di dare loro una struttura intelligibile (*op. cit.*, pp. 46 sgg.).

Orfeo; egli discese agli inferi per riprendere l'anima di Euridice. Fu venerato come guaritore, musicista, incantatore e domatore di animali selvaggi: la sua testa, tagliata dalle baccanti e gettata nell'Ebro, galleggiò sui flutti, cantando, fino a raggiungere Lesbo. Secondo la leggenda, la testa di Orfeo divenne un oracolo, come il cranio di Mimir e degli sciamani yukaghiri.[33] Per quel che riguarda il mitico cantore Museo, Platone ricorda la leggenda secondo cui Museo e le sue figlie furono guidate dagli dèi nell'Ade e colà videro i beati, incoronati e distesi su giacigli, che si divertivano e bevevano vino a volontà — immagine di una volgare felicità, che Platone ironicamente commenta: "da ciò si deduce che presso gli dèi non v'è migliore remunerazione della virtù che un'eterna ubriachezza" (*Repubblica*, II, 363, c-d).

D'altra parte, in epoca post-classica, Pitagora — il 'modello' religioso di Zalmoxis — era messo in rapporto con figure come Aristea, Abari, Formione ed Empedocle.[34] Vedremo più avanti l'interesse che rivestono simili accostamenti; per ora ricordiamo che il Rohde avvicinava il culto di Zalmoxis a quello di Dioniso, sottolineando il carattere tracio dell'entusiastica fede nell'immortalità dell'anima.[35] Circa cinquant'anni dopo lo studio del Rohde, Karl Meuli interpretava, in un suo celebre lavoro, le leggende di Aristea e di Abari come riflessi di esperienze sciamaniche proprie degli Sciti a nord del mar Nero.[36] Il noto studioso svizzero giudicava Zalmoxis simile ad Abari, ritenuto uno sciamano o l'immagine mitica di uno sciamano.[37] W. K. C. Guthrie e E. R. Dodds hanno ripreso ed elaborato gli studi del Rohde e del Meuli. Il Guthrie identifica in Zalmoxis il rappresentante della vera religione tracia, il dio geta sarebbe un '*brother-god*' di Dioniso.[38] Il Dodds, invece, considera Orfeo come una "figura tracia del medesimo tipo di Zalmoxis, uno sciamano mitico o il prototipo dello Sciamano".[39] Infine, in epoca recente, Walter Burkert ha non soltanto sistematicamente classificato i

Cfr. anche Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (Paris, 1967), pp. 45 sgg.

[33] Cfr. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951; 2ª ed. 1968), pp. 307-308. Cfr. anche E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational* (Berkeley and Los Angeles, 1951), p. 147.

[34] Vedere i riferimenti in Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, p. 123, n. 161.

[35] Rohde, *Psyche*, II, pp. 27 sgg.

[36] Karl Meuli, "Scythica" (*Hermes*, 70, 1953, pp. 121-167), in particolare pp. 153-164.

[37] Meuli, *op. cit.*, p. 163.

[38] W. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods* (London, 1950), p. 176.

[39] E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, p. 147.

dati sullo sciamanismo greco, ma anche brillantemente analizzato le tradizioni su Pitagora, mettendone in luce i tratti sciamanici.[40]

Tanto gli scrittori antichi che gli studiosi moderni hanno, quindi, posto in relazione Zalmoxis con Dioniso e Orfeo oppure con personaggi mitici, o estremamente mitologizzati, i cui tratti caratteristici consistevano nel possedere tecniche d'estasi di tipo sciamanico, o capacità mantiche, o capacità di discendere agli Inferi, le 'catabasi'. Esaminiamo più attentamente la morfologia, così ricca e complessa, di questi specialisti del sacro.

Abari, originario del paese degli Iperborei e sacerdote d'Apollo, era dotato di poteri divinatori e magici (la bilocazione). Erodoto (IV, 36) scrive che Abari "portava in giro per tutta la terra la sua famosa freccia, senza mai nutrirsi", ma, dopo la versione del mito esposta da Eraclide (fr. 51 c), si raccontò che Abari volava sulla sua freccia.[41] Ebbene, la freccia, che ha un certo rilievo nella mitologia e nella tradizione degli Sciti,[42] si ritrova anche nelle cerimonie sciamaniche siberiane.[43]

Inoltre Erodoto (IV, 14) ci riferisce la parte sostanziale della leggenda di Aristea di Proconneso (città di un'isola del mar di Marmara). Dopo aver ricordato che Aristea, in un poema epico "ispirato da Febo", narra di essersi recato presso gli Issedoni, che lo informarono sui loro vicini, gli Arimaspi ("uomini con un occhio solo") e gli Iperborei (IV, 15), Erodoto riferisce ciò che, a questo proposito, aveva udito a Proconneso e a Cizico. "Dicono, dunque, che Aristea, entrato in una lavanderia di Proconneso, vi morì e che il lavandaio, chiusa la porta della bottega, si mise in cammino per recare la notizia ai parenti". La notizia della sua morte si era diffusa nella città, quando un cittadino di Cizico dichiarò di aver incontrato Aristea che ritornava da Cizico e di aver parlato con lui. In realtà, quando si aprì la porta del negozio, "non si vide Aristea né morto, né vivo". Sette anni dopo sarebbe

[40] Walter Burkert, "*Goês*. Zum griechischen 'Schamanismus'", (*Rheinisches Museum für Philologie*, n. s. vol. 105, 1962, pp. 36-55); id., *Weisheit und Wissenschaft*, pp. 98 sgg. Cfr. J. A. Philip, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, pp. 159-62, per una discussione critica dello 'sciamanismo' pitagorico. Cfr. anche M. Detienne, *La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien* (Paris, 1963), pp. 60 sgg.

[41] Le fonti sono state recentemente esaminate da Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, pp. 126-27. Cfr. anche i riferimenti bibliografici citati da J. Wiesner, *Die Thraker*, p. 218, n. 64.

[42] Cfr. Meuli, "Scythica", pp. 161 sgg.; Dodds, *op. cit.*, pp. 140 sgg.

[43] Cfr. per esempio Eliade, *Le chamanisme*, p. 180; cfr. anche M. Eliade, "Notes on the symbolism of the arrow" (in: *Religions in Antiquity. Essays in memory of E. R. Goodenough*, edited by Jacob Neusner, Leiden, 1968, pp. 463-475), pp. 463-465.

riapparso a Proconneso, ma sarebbe poi scomparso per la seconda volta. Erodoto aggiunge ciò che capitò agli abitanti di Metaponto, in Italia, "duecentoquaranta anni dopo la seconda scomparsa di Aristea". "Dicono, dunque, quelli di Metaponto che Aristea in persona comparve nel loro paese ed ordinò di erigere un altare in onore di Apollo e di porre accanto ad esso una statua dedicata ad Aristea di Proconneso. Aggiunse che essi erano i soli fra gli Italioti al cui paese fosse giunto Apollo e al suo seguito c'era anche lui, che in quel momento era Aristea, mentre allora, quando accompagnava il dio, era un corvo" (IV, 14-15).[44] Notiamo i tratti di tipo sciamanico: l'estasi, suscettibile di essere confusa con la morte, la bilocazione, l'apparizione sotto l'aspetto di un corvo.

Ermotimo di Clazomene, che era considerato da certi autori una precedente incarnazione di Pitagora, aveva il potere di abbandonare il proprio corpo per molti anni. Durante quei lunghi periodi d'estasi, viaggiava per paesi lontani e, al suo ritorno, prediceva il futuro. Ma un giorno, mentre giaceva inanimato, i suoi nemici bruciarono il suo corpo e la sua anima non ritornò mai più.[45] Epimenide di Creta aveva 'dormito' per lungo tempo nella caverna di Zeus sul monte Ida; colà aveva digiunato a lungo e aveva educato il suo corpo a prolungati stati d'estasi. Quando uscì dalla caverna, esperto nella tecnica dell'estasi, viaggiò attraverso molti paesi, predicendo il futuro, spiegando il significato degli eventi passati e purificando le città dai miasmi del male.[46] Il Burkert ricorda anche le leggende di Formione e di Leonimo. For-

[44] Su Aristea cfr. Meuli, *op. cit.*, pp. 153 sgg.; Guthrie, *op. cit.*, pp. 193 sgg.; Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, pp. 124 sgg. Cfr. anche Eliade, *Le chamanisme*, p. 306 e nota 4. Nel suo libro *Aristeas of Proconnesus* (Oxford, 1962), J. D. P. Bolton dà un'interpretazione 'storicistica' della leggenda: Aristea, fervente adoratore d'Apollo, decise, "con l'usuale fervore provato dagli iniziati di Dioniso per il loro dio", di andare nel paese degli Iperborei e prese parte a una spedizione che si recava a Nord del mar Nero. Egli era ossessionato a tal punto per questo progetto che ebbe dei disturbi psicosomatici. Dai suoi concittadini queste crisi furono interpretate come 'morte e resurrezione' e da Aristea come la prova di possesso da parte di Apollo. Il viaggio, che avvenne realmente, lo condusse nel paese degli Sciti e degli Issedoni, dove apprese molte leggende su questi popoli e i loro vicini. Ritornato a Proconneso, dopo più di sei anni, Aristea raccontò le sue esperienze in un poema che, in seguito, i Greci intitolarono *Arimaspea* (Bolton, pp. 179 sgg.). L'ipotesi non è dimostrata. In ogni caso, essa non è pertinente, in quanto esiste soltanto perché nella storia della cultura greca vi è un personaggio favoloso come Aristea.

[45] Rohde, *op. cit.*, II, 94 sgg., con le fonti (in particolare Plinio, *Naturalis Historia,* VII, 174). Cfr. Dodds, *op. cit.*, p. 141 e n. 39, con altri esempi di sparizione e apparizione, per esempio, Sofocle (*Elettra,* 62 sgg.), che, per influsso di Erodoto, razionalizza una tradizione mitica.

[46] Cfr. le fonti citate da Rohde, II, pp. 96 sgg.; Guthrie, p. 197, n. 1; Burkert, *op. cit.*, p. 128. Cfr. anche Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité*, pp. 129 sgg.

mione guarì da una ferita dopo aver compiuto un viaggio estatico in un paese lontano, che apparteneva alla 'geografia mitica'. A Leonimo, invece, l'oracolo di Delfi consigliò, per guarire da una ferita, di recarsi nell' 'Isola Bianca', dove si trovavano Achille e Aiace. Leonimo giunse nell' 'Isola Bianca' — localizzata, in seguito, nel mar Nero, ma, in origine, identificata con le 'Rocce Bianche' dell'al di là — e ritornò guarito. In ambedue i casi si tratta di un viaggio estatico di tipo sciamanico, spiegato più tardi da alcuni autori (Tertulliano, Erma) come un viaggio compiuto in sogno.[47]

I filosofi-sciamani

Ai nomi di questi personaggi, le cui gesta ricordano il prestigio degli antichi sciamani, alcuni studiosi aggiungono i nomi di Parmenide, Empedocle e Pitagora. H. Diels aveva già paragonato il viaggio mistico, descritto da Parmenide nel suo poema, ai viaggi estatici degli sciamani siberiani.[48] Il Meuli è ritornato sull'argomento e ha accostato la visione di Parmenide alla poesia di tipo sciamanico.[49] Di recente, e con diversi argomenti, Morrison, Burkert e Guthrie hanno rilevato i tratti sciamanici del personaggio di Parmenide.[50]

Per quanto riguarda Empedocle, E. R. Dodds scrive che i frammenti delle sue opere "sono l'unico testo da cui possiamo ottenere informazioni di prima mano sullo sciamanismo in Grecia; Empedocle era l'ultimo rappresentante di una realtà culturale che, con la sua morte, spariva dal mondo greco, benché ancora viva fuori da quei confini" (*op. cit.*, p. 145). Charles H. Kahn ha rifiutato questa esegesi dei frammenti di Empedocle. "L'anima di Empedocle non si separa mai dal corpo come quella di Ermotimo o di Epimenide; Empedocle non cavalca mai una freccia, come Abari; non si manifesta mai in forma di corvo, come Aristea; non è mai presente in due luoghi nel medesimo tempo, né discende agli inferi come Orfeo e Pitagora".[51]

[47] Fonti e bibliografia in Burkert, p. 129.
[48] H. Diels, *Parmenides' Lehrgedicht*, Berlin, 1897, pp. 14 sgg.
[49] Meuli, "Scythica", pp. 171 sgg.
[50] J. S. Morrison, "Parmenides and Er" (*Journal of Hellenic Studies*, 75, 1955, pp. 59-68), in particolare p. 59; Burkert, *op. cit.*, pp. 256 sgg.; W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II. (Cambridge, 1965), pp. 11 sgg.; Cfr. anche M. Detienne, *Les maîtres de vérité*, pp. 139 sgg., e la bibliografia nella nota 114.
[51] Charles H. Kahn, "Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul" (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42, 1960, pp. 3-35), in particolare pp. 30 sgg. ("Empedocles among the Shamans").

Il Dodds considera Pitagora "*a greater Greek shaman*", che aveva tratto le conseguenze teoriche delle sue esperienze estatiche e, conseguentemente, credeva nella metempsicosi (*op. cit.*, pp. 143 e sgg.). Ma è stato soprattutto il Burkert che, dopo un'analisi rigorosa delle leggende su Pitagora, ha dimostrato come i principali elementi della tradizione trovino un'adeguata collocazione nello scenario mitico-rituale in cui si muovono i personaggi del nostro studio.[52] In effetti nelle leggende su Pitagora si allude spesso ai suoi rapporti con gli dèi, con esseri spirituali,[53] al suo potere sugli animali (Burkert, *op. cit.*, pp. 118 e sgg.), alla sua presenza in più luoghi nel medesimo istante (*ibid.*, p. 133). Il Burkert interpreta la famosa leggenda "dell'omero d'oro" di Pitagora come un rito iniziatico di tipo sciamanico: si dice, infatti, che durante i loro riti iniziatici gli sciamani siberiani rinnovino le loro membra e congiungano le loro ossa con legami di ferro.[54] Le continue peregrinazioni rendono, del resto, la figura di Pitagora simile a quella di Epimenide e di Empedocle, anch'essi degli sciamani (p. 135). Infine, la stessa catabasi pitagorea costituisce per il Burkert (p. 136 e sgg.) un ulteriore elemento di sciamanismo; Ieronimo di Rodi narra che Pitagora discese nell'Ade dove incontrò le anime di Omero e di Esiodo che espiavano la pena per le loro calunnie contro gli dèi.[55]

Sciamanismo greco

Abbiamo già affrontato, in un nostro precedente lavoro, il problema dello sciamanismo greco.[56] Ai fini della presente trattazione è sufficiente ricordare che alcuni autori (il Dodds, in primo luogo) spiegano la diffusione delle tecniche e dei miti sciamanici ricordando gli intensi contatti delle colonie greche del mar Nero e dell'Ellesponto con le popolazioni iraniche (gli Sciti). Karl Meuli, che è stato il primo a definire la struttura sciamanica di alcuni riti degli Sciti e a studiare i loro riflessi nella cultura greca, ha rintracciato elementi sciamanici persino nelle

[52] Cfr. *Weisheit und Wissenschaft*, pp. 118 sgg., l'elenco delle leggende miracolose relative a Pitagora, con le loro fonti e la recente bibliografia.
[53] Cfr. la documentazione in Burkert, *op. cit.*, pp. 118 sgg.; cfr. anche pp. 163 sgg.
[54] Cfr. Eliade, *Le chamanisme*, p. 46.
[55] Fr. 42 (ed. Wehrli); cfr. Burkert, p. 82, n. 32 e p. 136.
[56] Cfr. M. Eliade, *Le chamanisme*, pp. 305 sgg.; cfr. M. Detienne, *La notion de daimôn*, pp. 81 sgg.; Alois Closs, "Der Shamanismus bei den Indo-europäern" (*Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde, Gedenkenschrift für Wilhelm Brandenstein*, Innsbruck, 1968, pp. 289-302), in particolare 296-297.

opere dei poeti epici.[57] Anche il Burkert considera il *goês* come l'autentico sciamano greco, perché la sua figura è sempre messa in relazione al culto dei morti.[58] Infine, di recente, E. H. S. Butterworth ha scoperto tracce di sciamanismo nella Grecia arcaica: almeno tre fra i più importanti culti clanici della Grecia continentale del XIV-XIII secolo avrebbero origini sciamaniche.[59]

La molteplicità di significati che, nei diversi autori, assumono i termini 'sciamano' e 'sciamanico' rende più difficile la soluzione del problema. *Stricto sensu* lo sciamanismo è un fenomeno religioso di origine siberiana e dell'Asia centrale, ma la sua diffusione è in realtà molto più ampia (America settentrionale e meridionale, Indonesia, Oceania, ecc.). Non è questo il luogo per riassumere il materiale e le analisi proposte nel nostro studio sullo sciamanismo; è sufficiente ricordare che l'iniziazione sciamanica comporta lo smembramento fisico del corpo, il rinnovamento degli organi e dei visceri, la morte rituale seguita dalla risurrezione, la discesa agli Inferi e, in alcuni casi, l'ascensione al Cielo. Lo sciamano, più di ogni altro personaggio mitico-religioso, conosce spesso la condizione estatica e, nelle religioni più arcaiche, l'estasi è simbolo dell'ascesa dell'anima al Cielo, o del suo vagabondare per la terra, o, infine, della sua discesa nel regno dei morti.

Lo sciamano intraprende queste peregrinazioni estatiche: 1) per incontrare il Dio e presentargli un'offerta da parte della comunità; 2) per cercare l'anima di un malato che vaghi lontana dal corpo o che sia stata rapita da qualche demone; 3) per condurre l'anima del morto alla sua nuova dimora; 4) infine, per arricchire le sue conoscenze a contatto con Esseri superiori. Prima di intraprendere questi viaggi estatici, lo sciamano deve vestire il suo costume rituale e suonare il tamburo o un altro strumento prescritto dalla tradizione. Durante l'estasi può trasformarsi in un animale selvaggio e combattere, sotto questa forma, contro altri sciamani. Per questa sua capacità di viaggiare in mondi soprannaturali e di conoscere Esseri superiori (dèi, demoni, spiriti dei morti, ecc.) lo sciamano ha contribuito in modo decisivo alla *conoscenza della morte*. È probabile infatti che numerosi tratti della 'geografia funeraria' e della mitologia della morte siano il risultato di esperienze estatiche degli sciamani. Gli stessi 'soggetti' o motivi

[57] Meuli, "Scythica" pp. 164 sgg.; Dodds, *op. cit.*, 164, n. 47.
[58] Burkert, "*Goês*. Zum griechischen 'Schamanismus' ", pp. 43 sgg.
[59] E. H. S. Butterworth, *Some traces of the pre-Olympian World in Greek Literature and Myth* (Berlin, 1966), pp. 135-173; Jack Lindsay, *The Clashing Rocks*, pp. 247 sgg. Abbiamo consultato la più recente letteratura sullo sciamanismo in un articolo della *History of Religions*.

epici possono essere ricondotti, in ultima analisi, a riti estatici; vi si scorge spesso l'influenza dei racconti degli sciamani sui loro avventurosi viaggi in mondi superiori. Alla luce di queste osservazioni è evidente che alcuni fra i personaggi, più o meno leggendari, che abbiamo considerato — Orfeo, Abari, Ermotimo, Pitagora, Parmenide — presentano tratti nettamente sciamanici. Al contrario, le notizie che Erodoto ci riferisce su Zalmoxis non si inseriscono nel quadro delle credenze mitologiche e delle tecniche dello sciamanismo. Possiamo piuttosto notare come gli elementi che caratterizzano il culto di Zalmoxis (*andreon* e banchetto, occultamento nella dimora sotterranea e riapparizione dopo quattro anni, immortalità dell'anima e fede in un'eterna e felice esistenza) avvicinino Zalmoxis ai Misteri.

Zalmoxis, l'estasi e l'immortalità

Quanto osservato non implica, tuttavia, l'assenza di idee, tecniche e comportamenti sciamanici presso i Geto-Daci. Come tutti i Traci, anche i Geti conoscevano l'estasi. Dopo la testimonianza di Poseidonio, anche Strabone ricorda che i Misseni, secondo i comandamenti della loro religione, si astengono dal mangiar carne e si contentano di miele, latte e formaggio (VII, 3, 3); e per tale ragione sono chiamati "coloro che temono il Dio" (*theosebeis*) e "coloro che camminano nel fumo" (*kapnobátai*).[60] Queste notizie valgono probabilmente anche per i Geti. I termini *theosebeis* e *kapnobátai* designano presumibilmente alcuni personaggi del culto e non la totalità del popolo. È probabile che l'espressione "coloro che camminano nel fumo" si riferisca a uno stato di estasi provocato dai vapori della canapa, ben conosciuta dagli Sciti[61] e dai Traci (se si interpreta in questo senso un passo di Pomponio Mela).[62] In questo caso i *kapnobátai* sarebbero i danzatori e gli stregoni (sciamani), misseni e geti, che si servivano dei vapori della canapa per cadere in estasi.

Torneremo più avanti (p. 61) su questi specialisti del sacro, la cui presenza è testimoniata in Dacia. Ma, per quel che riguarda il nostro tema, è da notare che i *kapnobátai* non sono nominati in relazione a

[60] Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei* (București, 1926), p. 162, aveva tradotto *Kápnobátai* con "coloro che camminano nelle nuvole", ma il significato è "marciatori nel fumo"; cfr. anche Coman, *op. cit.*, p. 106.
[61] Erodoto, IV, 73; Meuli, *op. cit.*, pp. 122 sgg.; Eliade, *Le chamanisme*, pp. 310 sgg.
[62] Pomponio Mela, II, 21; cfr. Rohde, *Psyche*, II, p. 17 e nota 1.

Zalmoxis e nulla ci autorizza a supporre che tali pratiche sciamaniche accompagnassero il culto di questo Dio. Dopo gli studi del Rohde e del Meuli, è stato oggetto di numerosi commenti il passo di Polieno (*Stratagemata*, VII, 22), secondo cui Cosinga, re delle tribù tracie dei Cebreni e dei Sicaibi e, nello stesso tempo, gran sacerdote di Era, quando i suoi sudditi erano restii a ubbidire, li minacciava di salire al cielo, presso la dea, con una scala di legno, per lamentarsi della loro condotta.[63] L'ascensione al cielo con una scala di legno è un tratto mitico-religioso tipicamente sciamanico, il simbolo della scala è presente in altre religioni del Vicino Oriente e del Mediterraneo.[64] L'informazione di Polieno è preziosa anche per altre ragioni. Come vedremo, infatti, Zalmoxis, presentatoci da Strabone come gran sacerdote, persuase il re ad associarlo al governo del paese, iniziando così una tradizione che si è lungamente mantenuta in Dacia. (Quanto al gran sacerdote, Comosico, divenne a sua volta re alla morte del sovrano, riunendo le due funzioni). È inoltre da notare che, secondo Suida, Era sarebbe la variante greca di Zalmoxis[65] e, in età più tarda, la dea veniva adorata come personificazione dell'atmosfera.[66] Il Coman vede in ciò un'ulteriore prova dell'ascensione al cielo di Zalmoxis.[67] Ciò che è certo è che nell'episodio riportato, malgrado le mediazioni razionalizzanti, si intravede un antico rito tracio di ascensione estatica (sciamanica?) al Cielo.

Per concludere, gli esempi rapidamente analizzati non ci permettono di collocare Zalmoxis fra gli 'sciamani'. Ma la nostra ricerca non è stata vana. Non a caso molti autori avvicinano Zalmoxis a personaggi, storici o leggendari, caratterizzati da certe particolari capacità: discesa agli Inferi, riti iniziatici, estasi, rapimenti sciamanici, dottrine escatologiche in relazione all'immortalità, alla metempsicosi, ecc. È proprio a questo scenario religioso e culturale, tipico dei Traci e delle popolazioni balcaniche, carpatiche e danubiane, che appartiene il culto di Zalmoxis. C'era senza dubbio qualcosa di giusto nella tendenza, così diffusa in Grecia dopo Erodoto, di ricordare Zalmoxis insieme a Pitagora, Orfeo, Museo e, più tardi, Zaratustra, i saggi egiziani, i druidi. Tutti costoro avevano vissuto l'esperienza dell'estasi e avevano rivelato al loro popolo i 'misteri' dell'anima e della sua immortalità. Anche il passo di Mneso di Patara, discepolo di Eratostene, secondo cui i Geti veneravano Cronos

[63] Vedere altri esempi in A.B. Cook, *Zeus*, II, pp. 129 sgg.
[64] Cfr. Eliade, *Le chamanisme*, pp. 378 sgg.
[65] Suida, s. v. *Zalmoxis*. Diodoro (I, 94) afferma che Zalmoxis faceva credere di essere in comunicazione con Hestia.
[66] Sallustio e Firmico Materno, citati da Coman, *op. cit.* p. 95, n. 2.
[67] Coman, *ibid.*, p. 95.

e lo denominavano Zalmoxis, può essere interpretato nello stesso senso -- Cronos è infatti il sovrano delle Isole Felici dove soggiornano le anime dei giusti.[68] In questo, come negli altri casi già esaminati, si tratta sempre di un'esistenza eterna e felice in un mondo diverso, che non appartiene alla geografia del profano, ma che non coincide neanche con gli Inferi, dove vivono le ombre dei non-iniziati. Anche attraverso queste informazioni frammentarie e in parte contraddittorie si può concludere che il culto religioso di Zalmoxis era fondato su un'esperienza di tipo 'escatologico', capace di assicurare una vita eterna e felice agli iniziati, in un 'al di là' di tipo paradisiaco.

Ma proprio il fatto che Zalmoxis sia stato spesso messo in rapporto con Cronos o con altri personaggi noti per la loro capacità di vivere momenti di estasi (l'estasi era considerata per lo più come una morte provvisoria, perché si pensava che l'anima lasciasse realmente il corpo), ha preparato la strada alla più recente interpretazione di Zalmoxis come dio dei morti.

Etimologie e storia delle religioni

Se Zalmoxis è stato considerato un dio ctonio-funerario lo si deve principalmente al particolare della 'dimora sotterranea', dove, secondo Erodoto, i Geti lo raggiungevano dopo la morte. Anche l'etimologia del nome sembra confermare questa funzione ctonio-funeraria. In effetti, accanto alla forma *Zalmoxis* (Erodoto, Platone, Diodoro, Apuleio, Giordane, Porfirio, ecc.) è diffusa anche la variante *Zamolxis* (Luciano, Diogene Laerzio, ecc.).[69] È evidente che una delle forme deriva dalla metatesi dell'altra. Porfirio (*Vita di Pit.*, 14) spiegava la variante Zalmoxis risalendo alla voce tracia *zalmos*, 'pelle, pelliccia'; secondo un aneddoto, una pelle d'orso fu gettata sul corpo di Zalmoxis appena nato.[70] Alcuni studiosi (Rohde, Deubner, Kazarow, ecc.) hanno dedotto da questa etimologia che, inizialmente Zalmoxis era un *Bärengott*.[71]

[68] Cfr. Pfister, "Zalmoxis", p. 1116. Già Pindaro, *Olimpiche*, II, 68 sgg. Cfr. Diogene Laerzio, VIII, I, 2.

[69] G. I. Kazarow, "Zalmoxis" (*Klio,* XII, 1912, pp. 335-64), pp. 363-64; Russu, *op. cit.,* p. 86.

[70] Dopo aver ricordato che a Cizico, presso l'Ellesponto, si raccontava che le nutrici del fanciullo Zeus erano state trasformate in orse, proprio come era accaduto in Creta (*Zeus,* I, p. 112, n. 3 e 5), A. B. Cook conclude che Zalmoxis era l'appellativo tracio di Zeus neonato (*ibid.*, II, I, p. 230).

[71] Cfr. i riferimenti in C. Clemen, "Zalmoxis", pp. 56 sgg.; Russu, p. 88.

Questa ipotesi è stata recentemente ripresa dal Carpenter che colloca il dio geta fra gli altri '*sleeping bears*'.[72]

Un'altra etimologia risaliva alla radice *zamol*, che già M. Praetorius (1688) aveva interpretato nel senso di 'terra'. In uno studio del 1852, il Cless confrontava Zalmoxis con il dio lituano della terra Zameluks (Ziameluks).[73] Ma solo nell'opera di P. Kretschemer (1935) si può trovare un'ampia dimostrazione etimologica di questa tesi, del rapporto esistente fra Zemelô (nome trovato in alcune iscrizioni funerarie greco-frigie dell'Asia minore), il tracio *zemelen* (terra) e Semele (la dea della terra, madre di Dioniso), tutti termini derivati dalla radice indo-europea **g'hemel*, 'terra, suolo, appartenente alla terra' (cfr. anche l'avestico *zam*, 'terra', il lituano *žêmé*, il lettone *zeme*, l'antico prussiano *same*, *semme*, l'antico slavo *zemlja*, 'terra, paese').[74] Il Kretschemer interpreta la parte finale del nome (Zamol)-*xis* (che si trova nei nomi dei re Lipoxaïs, Arpoxaïs e Colaxaïs; cfr. Erod., IV, 5-6) risalendo allo scito -*xais*, 'signore, principe, re'. Il significato di 'Zalmoxis' sarebbe dunque 'Re, Signore degli uomini'.

Ma la giustapposizione di un tema scitico a un vocabolo tracio è poco probabile. Inoltre è stato giustamente notato che il nome Zalmoxis non può avere nella parte finale un elemento radicale *x(a)is*, ma è più probabile che si tratti di un semplice suffisso derivativo *z-(x)*, "il cui valore e la cui origine non possono essere precisati".[75] Rifiutando così l'interpretazione del Kretschmer — 'Re, Signore degli uomini' —, il

[72] Rhys Carpenter, *Folk-tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics* (Berkeley e Los Angeles, 1946), pp. 113 sgg. Cfr. anche E. Roux, *Le problème des Argonautes* (Paris, 1949), p. 255.

[73] Cfr. Russu, p. 88, ricorda le interpretazioni di Cless, Rhousopolous, Bessell e Tomaschek. Su Žemeluks, Zemininka, Žemyna e altri nomi di divinità lituane, cfr. H. Usener, *Götternamen* (Leipzig, 1920), pp. 104 sgg.

[74] P. Kretschmer, "Zum Balkanskythischen" (*Glotta*, XXIV, 1935, pp. 1-56), pp. 45 sgg., cfr. Russu, *op. cit.*, pp. 88 sgg.; id., *Limba Traco-Dacilor* (2ª ed., București, 1967), p. 128; cfr. anche Alfons Nehring, "Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat" (*Die Indo-germanen-und Germanenfrage = Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 7-229), pp. 214 sgg.; F. R. Schroeder, "Sinfiötli" (*Hommage a Georges Dumézil*, Bruxelles, 1960, pp. 192-200), pp. 195 sgg. (Zalmoxis sarebbe il nome tracio del Dio che è giunto in Grecia sotto il nome di Dioniso).

[75] Russu, "Religia Geto-Dacilor", p. 92. Cfr. anche D. Detschew, *Die Thrakischen Sprachreste* (Wien, 1957), s. v. Zalmoxis. Sulla lingua dei Traci, cfr., oltre ai libri già citati di Dečev e Russu, D. Dečev, *Charakteristik der thrakischen Sprache* (Sophia, 1952; testo tedesco, pp. 63-119), V. Pisani, "Libri recenti sulla lingua dei Traci" (*Paideia*, XVI, 1961, pp. 238-258; cfr. la risposta di I. I. Russu, *Limba Traco-Dacilor*, 2ª ed., pp. 223-30) e le analisi critiche di E. Lozovan. "Onomastique roumaine et balkanique" (*Revue Internationale d'Onomastique*, XVII, 1965, pp. 225-236), in particolare pp. 230 sgg.

Russu rifiuta anche l'ipotesi del Rohde, accettata dal Clemen,[76] secondo cui Zalmoxis era in origine il Signore dei morti. Per l'illustre studioso della cultura tracia, il valore semantico del tema zamol- è 'la terra', 'il potere della terra' e Zalmoxis non può significare altro che 'il dio della terra', personificazione di ogni fonte di vita e del grembo materno in cui ritornano tutti gli uomini.[77]

Ma, qualunque sia l'etimologia, ci si può domandare fino a che punto essa ci aiuti a definire la struttura del culto di Zalmoxis. Molte fonti antiche non fanno alcuna allusione a cerimonie ctonio-funerarie,[78] si insiste piuttosto sulla capacità del dio di rendere l'anima immortale. È vero che gli iniziati raggiungono Zalmoxis dopo la morte, ma questo non vuol necessariamente dire che il dio sia il Sovrano dei morti. La scomparsa di Zalmoxis, la sua 'morte', equivale a un *descensus ad inferos*, per ottenere l'iniziazione (vedi prima, pag. 30). Seguendo il modello divino, gli adepti devono morire ritualmente per ottenere una non-morte, l'immortalità, come sottolineano i documenti a nostra disposizione.

Questa osservazione di metodo è valida anche per lo studio degli altri Misteri greco-orientali; le loro eventuali origini ctonio-agrarie o funerarie non spiegano la struttura del culto iniziatico. Bisogna distinguere le divinità dei Misteri da quelle dei morti: gli dèi e le dee dei morti regnano su tutti i morti indistintamente, mentre le divinità dei Misteri ammettono presso di loro solo gli iniziati. Si tratta inoltre di due geografie escatologiche assai diverse: i paesi felici che attendono gli iniziati dei Misteri non devono essere confusi con gli Inferi sotterranei dove si affollano tutti i morti.

Zalmoxis e Freyr

Alcuni germanisti, da Jacob Grimm fino a G. Neckel e Jan de Vries, hanno messo in relazione il motivo dell'occultamento di Zalmoxis con la morte di Freyr, dio della fertilità.[79] Secondo l'*Ynglingasaga*, Freyr,

[76] Clemen, "Zalmoxis", p. 58.
[77] Russu, "Religia", p. 93.
[78] Clemen (p. 60) ha paragonato il sacrificio di un messaggero ai sacrifici per il raccolto. Si vedrà in seguito perché l'accostamento non è accettabile. Già il Tomaschek aveva interpretato in senso 'agricolo' la scomparsa e la riapparizione di Zalmoxis; cfr. "Die alten Thraker", II (*Sitzungsbericht, Akad. Wien*, 130, 1893, II, pp. 1-70), pp. 63, 67.
[79] Cfr. Jacob Grimm, *Ueber Iornandes und die Geten* (Berlin, 1846); G. Neckel, *Die Ueberlieferungen vom Gotte Balder* (Dortmund, 1920), p. 119; F. R. Schröder, *Germanentum und Hellenismus* (Heidelberg, 1924), p. 64; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* (2ª ed., Berlin, 1956-57), pp. 182 sgg.

re della Svezia, morì in seguito a una malattia e fu sepolto sotto un tumulo. Ma la morte di Freyr fu tenuta segreta. Nel tumulo furono scavate tre aperture, dalle quali, per tre anni, uscirono oro, argento e ferro. Saxo (*Gesta Danorum*, v, 142) racconta un episodio molto simile, accaduto al re danese Frotho: dopo la sua morte fu imbalsamato, posto su un carro e, per tre anni, trasportato per il paese, in modo che il popolo non si accorgesse della sua morte.[80]

Il Neckel scorge in questa leggenda l'influenza del mito di Zalmoxis, giunto, attraverso i Goti, fino ai popoli nord-germanici. Jan de Vries pensa piuttosto si tratti di un patrimonio di idee, comune sia ai Traci che ai Germani e che la sua fonte ultima sia da ricercare nella mitologia e nella mistica dell'agricoltura.[81]

L'ipotesi di un rapporto fra le due divinità non si impone necessariamente, la si può avanzare solo considerando Zalmoxis dio della terra e dell'agricoltura, con una funzione, quindi, analoga a quella di Freyr. I documenti scandinavi parlano di un Re mitico, il cui cadavere è celato e la cui morte è tenuta nascosta, per tre anni, al popolo, per ragioni politiche ed economiche, e non parlano mai di un suo 'ritorno' sulla terra. Al contrario, l'occultamento di Zalmoxis determina la fondazione di un Mistero e si inquadra in tutt'altro scenario mitico-rituale.

Né, dunque, le ipotesi costruite su certe etimologie, né le comparazioni con divinità della terra, come Freyr, riescono a imporre al culto di Zalmoxis valori ctonio-funerari o agricoli. Indipendentemente dalla sua preistoria, Zalmoxis, quale lo veneravano i Geto-Daci, non era né un dio della terra, né un dio della fertilità agricola, né un dio dei morti.

Il sacrificio del messaggero

Anche il sacrificio umano, di cui parla Erodoto (IV, 94), è stato interpretato in senso ctonio-funerario e agricolo. Il testo è tuttavia, assai chiaro: "Ogni quattro anni, mandano uno di loro, tratto a sorte, presso Zalmoxis, affidandogli l'incarico di riferire al dio i loro desideri. Ecco come avviene la missione: quelli di loro che ne hanno l'incarico protendono in aria tre giavellotti, mentre altri, afferrato per le mani ed i piedi il messaggero, lo lanciano in alto in modo che cada sopra le punte dei giavellotti. Se muore trafitto, pensano che il dio sia favorevole; se non muore gettano la colpa sul messaggero stesso dicendo

[80] Jan de Vries, *op. cit.*, II, pp. 185 sgg.
[81] Jan de Vries, II, p. 183.

che è un uomo perfido, e, dopo aver incolpato questo, delegano un altro; l'incarico, naturalmente, è affidato al messaggero mentre è ancora in vita".

Il sacrificio umano è frequentemente attestato nella storia delle religioni, tanto nei più antichi culti agricoli, quanto presso civiltà più complesse (Mesopotami, Indo-Europei, Aztechi, ecc.). Si possono offrire sacrifici umani per diverse ragioni: per assicurare la fertilità dei campi (cfr. il celebre esempio dei Khond in India); per rendere più sicura la vita degli dèi (come presso gli Aztechi); per ristabilire i contatti con gli Antenati mitici o con i parenti da poco morti; o, infine, per ripetere il sacrificio primordiale di cui parlano i miti e per assicurare, così, la continuità della vita e della società (cfr. l'esempio di Hainuwele). In un altro capitolo di questo libro avremo occasione di studiare i sacrifici umani offerti per 'animare' una costruzione (o, più in generale, un'opera); in questo caso, attraverso il sacrificio, si trasferiscono in un altro 'corpo' la vita e le doti della vittima (cfr. cap. 5).

È evidente che il sacrificio di cui parla Erodoto non si inquadra in nessuno di questi tipi. L'elemento essenziale del rito è l'invio di un messaggero designato dalla sorte e incaricato di comunicare a Zalmoxis "i loro desideri". Il sacrificio rende quindi possibile la comunicazione di un messaggio, in altri termini si *riattualizzano i rapporti diretti fra i Geti e il loro dio.*

Questo tipo di sacrificio umano è diffuso specialmente in Asia sud-orientale e nelle regioni del Pacifico, dove gli schiavi sono immolati per riferire all'Antenato i desideri dei suoi discendenti. Nella forma che assume nell'Asia meridionale e nelle regioni costiere del Pacifico, il sacrificio dello schiavo-messaggero non rappresenta una fase molto arcaica del rito. Dietro a questo scenario mitico-rituale si intravede, infatti, un'idea più antica e più diffusa: la speranza di riattualizzare la situazione primordiale (mitica), quando gli uomini potevano comunicare direttamente e *in concreto* con i loro dèi. Secondo i miti questa situazione terminò per un evento che obbligò gli dèi a ritirarsi in Cielo e a interrompere i loro rapporti concreti con la Terra e gli uomini (la Montagna cosmica è distrutta, l'Albero o la Liana, che legava la terra al Cielo, sono stati tagliati).[82]

[82] Su questo motivo mitico cfr. M. Eliade "La nostalgie du Paradis dans les traditions primitives" (*Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 80-98); id., "Australian Religion: An Introduction. Part II" (*History of Religions*, 6, 1967, pp. 208-235), pp. 210 sgg.; id., *The Quest* (Chicago University Press, 1969), pp. 82 sgg.

È fra questo tipo di riti che bisogna collocare il sacrificio del messaggero geta. Non si tratta di uno schiavo o di un prigioniero di guerra, come avviene in Asia e in Oceania, ma di un uomo libero e, se la nostra interpretazione è corretta, di un iniziato ai 'Misteri' di Zalmoxis. Vi sono altri esempi nell'antichità classica che illustrano l'usanza di inviare messaggeri o lettere agli dèi.[83] Un rito, la cui similarità con il sacrificio dei Geti è evidente, è il viaggio estatico dello sciamano altaico al settimo o al nono cielo, per trasmettere a Baï Ulgan le preghiere della tribù per ricevere le benedizioni del dio e la promessa che renderà felici i suoi fedeli.[84] Il viaggio celeste è effettuato in un momento d'estasi; è l'anima dello sciamano che ascende al cielo, ma, secondo il mito, *in illo tempore*, non solo l'anima ma anche il corpo dello sciamano si presentava al cospetto del dio.

Ogni quattro anni i Geti inviavano presso Zalmoxis l'anima di un messaggero per ristabilire l'originario contatto e riferirgli i loro desideri. Questo rinnovamento rituale di un rapporto, che una volta era stato *concreto*, equivale alla *presenza* simbolica o sacramentale di certe divinità misteriche durante i banchetti del culto. In questo, come negli altri casi, è recuperata la *situazione originaria*, il tempo in cui fu fondato il culto. I fedeli possono di nuovo comunicare collettivamente con il loro dio. Il fatto che si invii il messaggero ogni quattro anni indica chiaramente che il sacrificio è in relazione con il periodo di occultamento di Zalmoxis nella 'dimora sotterranea'. Alla riapparizione del dio, nel mito, corrisponde, nel rituale, il ristabilimento di comunicazioni concrete ('desideri' personali) fra Zalmoxis e i suoi fedeli. Il sacrificio e l'invio di un messaggero costituiscono la ripetizione simbolica (rituale) della fondazione del culto; in altri termini, si riattualizza l'epifania di Zalmoxis dopo tre anni di occultamento, si rafforza la fede nell'immortalità e nell'eterna felicità dell'anima. (Benché, come abbiamo notato, lo scenario rituale descritto da Erodoto sia certamente incompleto).[85]

[83] Pfister, "Zalmoxis" pp. 1114 sgg.

[84] M. Eliade, *Le chamanisme* (2ª ed., 1968), pp. 160 sgg.

[85] Pârvan vedeva una prova supplementare della struttura celeste di Zalmoxis nel fatto che il messaggero era sacrificato nell'aria (cfr. *Getica*, pp. 151 sgg.). L'argomento ha una certa importanza. Nelle religioni artiche e in quelle dell'Asia centrale, si celebravano sacrifici alle divinità celesti e infernali e i primi si svolgevano sulle alte cime dei monti, mentre le offerte erano deposte negli alberi; cfr. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (nouvelle éd. 1968), p. 63. Anche nell'antica Grecia, nel culto degli dèi olimpici, l'animale era sacrificato con il collo sollevato e su un altare di una certa altezza.

Gebeleizis

Dopo aver, per la prima volta, fatto il nome di Zalmoxis, Erodoto aggiunge: "Fra i Geti, alcuni chiamano questa divinità Gebeleizis" (IV, 94). È la prima e l'ultima volta che il nome di questo dio appare nei testi classici; nessun autore ha parlato di Gebeleizis dopo Erodoto. Il Tomaschek[86] ha ravvisato in questo nome una similarità con Zbelsurdos, Zbeltiurdos,[87] un dio della Tracia meridionale che, nell'originale forma geta, è probabile fosse *Zebeleizis.[88] Sempre il Tomaschek ha identificato in Zbelsurdos il tema **z(i)bel* e la radice indo-europea * *g'heib*, 'luce, lampo'. La seconda parte del nome, -surdos, deriverebbe dalla radice **suer*, 'mugghiare, mormorare'.[89] Zbelsurdos e *Zebeleizis (Gebeleizis) sarebbero quindi divinità della pioggia, simili a Donar, Taranis, Perkúnas, Perunù e Parjaniya.[90]

Discutendo l'affermazione di Erodoto, il Kretschmer[91] cerca di avvicinare etimologicamente Zalmoxis e Gebeleizis, sulla base del tema comune *zemele/gebele*, che implicherebbe l'equivalenza delle radici *zamol-* e *gebel*. In ultima analisi, il Kretschmer riconosce in Gebeleizis il nome tracio e in Zalmoxis il nome scito-tracio del medesimo dio.[92] L'etimologia proposta dal Kretschmer, rifiutata dal Russu[93] e da altri studiosi, ha senza dubbio il merito di spiegare la testimonianza di Erodoto, secondo cui i Geti credevano in *un solo dio*, chiamato da alcuni Zalmoxis e da altri Gebeleizis. Anche l'eminente archeologo Vasile Pârvan è convinto della veridicità della testimonianza erodotea, e Jean Coman parla senz'altro di un monoteismo daco-geta.[94] In effetti,

[86] W. Tomaschek, "Die alten Thraker", II, p. 62.

[87] Su Zbeltiurdos, cfr. G. Seure, "Les images thraces de Zeus Keraunos: Zbelsurdos, Gebeleizis, Zalmoxis" (*Revue des Études grecques,* XXVI, 1913, pp. 225-261); A. B. Cook, *Zeus,* II 1, pp. 817-824; C. I. Kazarow, Real-Encyclopaedie, VI, A (1936), pp. 516-517; cfr. anche Russu, *op. cit.*, p. 107, n. 1.

[88] Cfr. Russu, *op. cit.*, p. 106.

[89] Tomaschek, *op. cit.*, p. 61; cfr. Dečev, *Charakteristik der thrakischen Sprache,* pp. 73, 81.

[90] Russu, p. 109; cfr. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 79 sgg., 107-111 (bibliografia).

[91] P. Kretschmer, "Zum Balkanskythischen", pp. 47 sgg.

[92] Kretschmer, *op. cit.*, p. 48.

[93] Cfr. Russu, *op. cit.*, p. 108.

[94] Pârvan, *Getica*, pp. 151 sgg.; J. Coman, "Zalmoxis", p. 85 ('pre-monoteismo'); id., "Zalmoxis et Orphée" (*Serta Kazaroviana*, I, Sofia, 1950), p. 183; cfr. R. Pettazzoni, "Il 'monoteismo' dei Geti" (*Studia in honorem Acad. D. Dečev*, Sofia, 1958, pp. 649-655). Il problema del 'monoteismo geto-dacico' riguarda la storia delle idee nella Romania moderna, e non la storia delle religioni (cfr. in seguito). In ogni

dopo aver descritto il sacrificio del messaggero, Erodoto aggiunge: "Gli stessi traci, quando tuona e lampeggia, scoccano frecce verso il cielo e minacciano il dio, perché sono convinti che non vi sia altro dio che il loro".

Questo passo, purtroppo assai ambiguo, ha dato luogo a lunghe discussioni. C. Daicoviciu lo interpreta in questo senso: "Gli stessi Traci, quando tuona e lampeggia, scoccano frecce verso il cielo, minacciando il dio, perché pensano che (colui che tuona e lampeggia) non è altro dio che il loro", cioè Gebeleizis.[95]

Malgrado la testimonianza di Erodoto (riportata in verità, con sorprendente negligenza grammaticale e stilistica), è difficile ammettere che Zalmoxis e Gebeleizis siano uno stesso dio.[96] Le strutture del loro culto non si somigliano affatto. Gebeleizis è un dio dei temporali, o meglio un antico dio del cielo (se si accetta l'interpretazione di Walde-Pokorny e Dečev, che fanno derivare il suo nome dalla radice indo-europea * *g"er*, 'brillare').[97] Il solo rito che conosciamo, il rito delle frecce durante i temporali, si incontra presso popolazioni primitive, come i Semang della Malacca, gli Yurakare della Bolivia, o presso popoli dell'Asia. Ma il significato di questi riti non è sempre il medesimo. In una fase più arcaica del rito — Yurakare, Semang, Sakai — si rimprovera il dio per il temporale e lo si minaccia.[98] In Asia, invece, non si minacciano più gli dèi del cielo o dell'atmosfera, ma i demoni, considerati i veri responsabili del temporale. Nell'antica Cina, durante le eclissi si scoccavano frecce contro il Lupo celeste, per ricostituire lo spazio rituale e ristabilire l'ordine del mondo compromesso dalle tenebre.[99] Su alcuni monumenti, Mitra è rappresentato mentre scaglia frecce contro le nubi,[100] non diversamente da come si racconta facesse Indra;[101] Ero-

modo, non bisogna dimenticare che Marte era molto popolare fra i Geti (cfr. Virgilio, *Eneide*, III, 35; Ovidio, *Tristia*, V, 3, 22, ecc.).

[95] C. Daicoviciu, "Herodot şi pretinsul monotheism al Geţilor" (*Apulum*, Alba-Iulia, II, 1944-45, pp. 90-93).

[96] Come la considerano, per esempio, Seure, "*Les images thraces*", p. 255 e Kazarow, "Zalmoxis", p. 356. Per Kazarow, Zalmoxis era un dio degli Inferi (*ibid.*, p. 357).

[97] A. Walde - J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indo-germanischen Sprachen* (Berlin, I-III, 1927-32), I, p. 643; Dečev *Characteristik*, pp. 73, 81.

[98] Cfr. M. Eliade, "Notes on the symbolism of the arrow", pp. 465-66.

[99] Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris, 1926), I, p. 233, n. 1; cfr. 390 nota, II, pp. 538 sgg.

[100] F. Saxl, *Mithras* (Berlin, 1931), p. 76; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, pp. 44 sgg. (trad. fr. *Les Religions de l'Iran*, pp. 62 sgg.).

[101] H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (3. Auflage, Berlin, 1923), pp. 491, 494.

doto (I, 172) testimonia la presenza di riti simili presso i Cauni e la loro sopravvivenza è attestata nella moderna Bulgaria.[102]

Alla luce di questi raffronti ci si può domandare se Erodoto abbia ben compreso il significato di questo rituale. Molto probabilmente, infatti, non era il dio a essere minacciato, ma le potenze demoniache che si manifestavano nelle nubi. In altri termini si tratta di un atto positivo del culto: si imita e indirettamente si aiuta il dio dei lampi, tirando frecce contro i demoni delle tenebre.

Comunque sia, bisogna rassegnarsi: non possiamo ricostruire la struttura, la funzione e la storia di Gebeleizis con l'aiuto di un'etimologia e sulla base di un solo documento. Il fatto che Gebeleizis non sia più nominato da Erodoto non implica, del resto, necessariamente il tramonto del culto. È inutile lamentare la povertà della documentazione, ma è certo che le informazioni sulle idee e sulle pratiche religiose dei Geto-Daci sono assai frammentarie e approssimative. I pochi documenti di un certo interesse si riferiscono solo ad alcuni aspetti della religione e ignorano il resto — e noi siamo costretti a immaginare ciò che costituiva questo misterioso resto. Per quanto riguarda Gebeleizis, considerando il destino degli dèi del cielo e delle tempeste, si possono avanzare numerose ipotesi per spiegare il silenzio delle fonti. Si può supporre che il culto di Gebeleizis abbia subito un'evoluzione che si incontra frequentemente nella storia delle religioni: da dio celeste, del tipo di Dyaus, sarebbe diventato dio della pioggia e, quindi, anche della fertilità, come Zeus o Ba'al. Per lo più, a parte alcune rare eccezioni, un dio celeste diventa un *deus otiosus*, e tende a sparire dal culto, se non è 'reso attuale' con la trasformazione in dio delle piogge, cosa che sembra essere accaduta nel caso di Gebeleizis. Quindi, poiché gli dèi della pioggia sono frequenti nelle religioni indo-europee, sia in Asia che nell'area mediterranea, non è necessario supporre che Gebeleizis sia sparito dal culto. Si potrebbe piuttosto pensare a un'assimilazione con un'altra divinità o una sua sopravvivenza sotto altro nome. Il fatto che la mitologia folklorica del profeta Elia contenga numerose indicazioni su un dio dei temporali, prova che Gebeleizis era ancora venerato quando la Dacia fu cristianizzata, qualunque fosse il suo nome in quel periodo.

Si può anche supporre che, almeno a partire da una certa epoca, il sincretismo religioso, incoraggiato dal gran sacerdote e dalla classe sacerdotale, abbia finito per confondere Gebeleizis con Zalmoxis. A questo proposito è importante ricordare che i grandi santuari daci di Sar-

[102] Kazarow, "Zalmoxis", pp. 356 sgg.

mizegetuza e di Costeşti non avevano il tetto e che nel grande santuario a pianta circolare di Sarmizegetuza era dominante la simbologia celeste; lo stupendo 'sole di pietra' della cinta sacra di questo santuario conferma il carattere urano-solare della religione geto-dacica in epoca romana.[103] Non sappiamo quale fosse il dio, o gli dèi, venerati nel santuario, ma, poiché gli autori classici citano solo Zalmoxis, si può ritenere che in epoca romana esistesse già un sincretismo Zalmoxis-Gebeleizis. Se, come crediamo, Gebeleizis è l'antico dio del cielo, protettore della classe aristocratica e militare, i *tarabostes* (nel cui nome appare l'elemento *-bostes*, dalla radice i.-e. **bhô-s*, 'brillante, luminoso'),[104] e se è vero che Zalmoxis è il 'dio dei Misteri', il signore dei riti iniziatici, colui che conferisce l'immortalità — il sincretismo fra queste due divinità è certo stato opera della classe sacerdotale.

Zalmoxis e i sacerdoti-terapeuti

Disponiamo solo di pochi documenti sui sacerdoti e sui maghi-terapeuti dei Geto-Daci; il primo a fornirci notizie su costoro è Platone, e la sua testimonianza è importante. Dopo aver ricordato il suo incontro con uno dei medici del "re tracio Zalmoxis, che si crede possano conferire l'immortalità", Socrate riferisce ciò che il medico tracio aveva appreso dal suo re, che era anche un dio. "Zalmoxis — disse il medico — insegna che, come non è possibile guarire gli occhi senza la testa e la testa senza il corpo, così non è possibile guarire il corpo senza guarire l'anima. Per tale ragione, i medici greci ignorano come curare molte malattie, perché essi non considerano debitamente l'insieme" (*Carmide*, 156 d). Sotto la figura letteraria della superiorità della 'saggezza dei barbari' rispetto alla scienza greca, si scorge una teoria analoga all'integralismo ippocratico.[105] Non bisogna dimenticare che i

[103] C. D. Daicoviciu, "Le problème de l'état et de la culture des Daces à la lumière des nouvelle recherches" (in *Nouvelles Études d'Histoire, présentées au X° Congrès des sciences historiques*, Bucarest, 1955, pp. 121-137), pp. 126 sgg.; Hadrian Daicoviciu, "Il Tempio-Calendario dacico di Sarmizegetusa" (*Dacia*, N. Sr. IV, Bucarest, 1960, pp. 231-254); id., *Dacii* (Bucarest, 1968), pp. 194 sgg., 210 sgg.

[104] Walde-Pokorny, II, p. 122: I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, p. 96.

[105] Non si può dedurre nulla riguardo agli eventuali rapporti fra Ippocrate e le tradizioni dei Traci. Benché gli antichi biografi siano tutti d'accordo sul soggiorno d'Ippocrate nel nord della Tracia e alcuni studiosi moderni notino che i libri I e III delle *Epidemie* sembrano scritti in un 'greco tracio', non si trova nessuna allusione alle tradizioni tracie nel *Corpus* ippocratico; cfr. G. Brătescu, *Hipocratismul de-a lungul secolelor* (Bucureşti, 1968), pp. 55 sgg.

medici geto-traci godevano realmente di gran fama e che tale reputazione si è mantenuta nei secoli.[106]

Platone riferisce dettagli di grande interesse: l'importanza accordata all' 'anima' da Zalmoxis, che era al tempo stesso un dio, un re e un terapeuta; la relazione funzionale fra la salute del corpo, ottenuta attraverso un 'metodo totale', nel quale l'anima occupa un posto decisivo, e il raggiungimento dell'immortalità. Questi due particolari, anche se attraverso lo schermo della favola, riflettono notizie reali sulla 'saggezza dei Geti' e confermano e completano le testimonianze di Erodoto: Zalmoxis è un dio-terapeuta che si preoccupa principalmente dell'anima umana e del suo destino.

Platone introduce tuttavia un nuovo elemento: Zalmoxis è, nello stesso tempo, dio e re. La presenza di questa tradizione è testimoniata anche in altri momenti della storia religiosa dei Traci: Reso, re e sacerdote, era adorato come un dio dagli iniziati ai suoi Misteri.[107] Si possono distinguere riguardo a tale problema tre principali orientamenti religiosi, le cui radici confluiscono nella preistoria indo-europea: 1) l'identificazione o la confusione fra il dio, il re e il gran sacerdote; 2) la tendenza a divinizzare il re; 3) l'importanza del gran sacerdote, la cui autorità supera quella regale. Troviamo un esempio del primo caso nella storia religiosa dei Daci, come la riferisce Strabone. Il secondo caso — divinizzazione del re — è troppo complesso perché lo si possa affrontare in questo contesto.[108] È sufficiente ricordare alcuni esempi celtici: Maricco, re dei Boi, si faceva chiamare *deus*, e Conchobar, re dell'Ulster, aveva il titolo di *dia talmaïde* (Tacito, *Hist.*, v, c. 61). Si conoscono molti esempi di re celtici che avevano assunto il

[106] In realtà, esisteva una tradizione su Zalmoxis *iatrós* (cfr. Tomaschek, "Die alten Thraker", II, I, pp. 64 sgg), e, come osserva il Pârvan, (*Getica*, p. 145), non è forse un caso se Dioscoride, medico greco del I sec. a.C., ha raccolto ed elencato un gran numero di nomi daco-geti di piante medicinali (cfr. Tomaschek, *op. cit.*, pp. 22 sgg; gli studi più recenti su Dioscoride sono esaminati da Russu, *Limba traco-dacilor*, pp. 43-47). Sulle conoscenze e le tecniche mediche dei Geto-Daci, cfr. anche I. H. Crişan, "O trusă medicală descoperită la Gradistea Muncelului" (in: *Istoria Medicinii. Studii şi Cercetări*, Bucureşti, 1957, pp. 45-56).

[107] I celebri versi della Musa sul destino di suo figlio, nel dramma di Euripide, *Rhesus* (970-973), sono stati interpretati da alcuni autori come riferiti a Zalmoxis; cfr. A. D. Nock "The End of the *Rhesus*" (*The Classical Review*, XL, 1926, pp. 184-186); cfr. anche Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (Berkeley e Los Angeles, 1941), pp. 60 sgg.; Jack Lindsay, *The Clashing Rocks*, p. 375.

[108] Cfr. l'esame di questo problema in *La Regalità Sacra* (VIII Congresso internazionale di Storia delle religioni, Leiden, 1959).

nome di un dio.[109] Il terzo caso — l'importanza del gran sacerdote e la sua superiorità politico-sociale rispetto al re — si riscontra prevalentemente presso i Traco-Frigi[110] e i Celti (dove a volte il druido è considerato superiore al re),[111] ma la presenza del fenomeno è testimoniata anche nella Grecia arcaica[112] e questa istituzione esisteva certamente nella preistoria indo-europea.[113]

Zalmoxis e Dicineo

Questi rapporti fra dio, re e gran sacerdote sono ampiamente considerati da Strabone che, come è noto, segue le indicazioni di Posidonio. Secondo l'autore della *Geografia* (VII, 3, 5), Zalmoxis fu schiavo di Pitagora e apprese anche "alcune cose" dagli Egiziani. Ritornato al suo paese, Zalmoxis era ricercato dai signori e dalla gente del popolo, "perché era capace di predire il futuro, leggendo i segni celesti". Infine persuase il re ad associarlo al governo, perché era anche capace di riferire la volontà degli dèi. Malgrado inizialmente fosse considerato solo "sacerdote del dio più venerato nel loro paese", presto finì per essere adorato egli stesso come un dio. "Dopo aver scelto come sua dimora l'antro di una caverna, inaccessibile agli altri, vi trascorse la vita, avendo pochi contatti con il mondo esterno ed incontrando solo il re ed i suoi servitori. Il re accettava la sua collaborazione perché si era reso conto che il popolo gli era più ubbidiente, credendo che i decreti si accordassero con la volontà degli dèi. Questa usanza sopravvive anche ai nostri giorni: si trova sempre, infatti, un gran sacerdote che, benché non sia altro che un consigliere del re, è considerato come un dio dal popolo. Ed i Geti hanno finito per credere che la montagna sia sacra e così la chiamano, benché il suo vero nome sia Kogainon, dal nome del fiume che scorre ai suoi piedi".

[109] Jan De Vries, *La Religion des Celtes* (trad. L. Jospin, Paris, 1963), pp. 245 sgg. Sul 're' geta Zalmodegikos, che nel III sec. a.C. ebbe relazioni con la colonia greca d'Istria, cfr. D. M. Pippidi, *Contribuţii la istoria veche a României* (Bucureşti, 1967), pp. 172 sgg. (pp. 554-555, riassunto francese).

[110] Cfr. R. Hennig, *Symbolae ad Asiae Minoris reges-sacerdotes* (1893); Charles Picard, *Ephèse et Claros* (Paris, 1922), pp. 274 sgg. Su Vologeso, prete e re dei Bessi, cfr. Dione Cassio, LIV, 34, 5.

[111] Jan De Vries, *La Religion des Celtes*, pp. 217, 244.

[112] Cfr. Ingrid Löffler, *Die Melampodie. Versuch einer Rekonstruktion des Inhalts* (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 7, Meisenheim am Glan, 1963).

[113] Cfr. gli studi di Georges Dumézil, soprattutto *Mitra-Varuna* (2ª ed., Paris, 1948), e *L'idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruxelles, 1958).

Strabone aggiunge che "quando Burebista regnava sui Geti, l'ufficio di gran sacerdote era ricoperto da Dicineo e che ancora vigevano le norme pitagoriche insegnate da Zalmoxis, di non mangiare esseri viventi".

In un altro passo (VII, 3, II) Strabone ritorna sulla storia dei Geti, riferendo le imprese di Burebista. "Questo Geta — scrive Strabone — conquistata la supremazia, operò per la felicità del suo popolo che aveva trovato in una condizione quanto mai disastrosa, a causa delle continue guerre. Con l'insegnamento, con la giustizia e con l'obbedienza egli ben presto rese i suoi sudditi così superiori agli altri uomini che in pochi anni fondò un grande impero e sottomise ai Geti quasi tutti i popoli limitrofi. La sua potenza divenne presto temibile anche per i Romani, perché attraversò il Danubio e, senza incontrare ostacoli, saccheggiò la Tracia, la Macedonia e l'Illiria (...). Per ottenere dal suo popolo una completa obbedienza si servì dell'aiuto di Dicineo, un mago (*goês*), un uomo che non solo aveva compiuto viaggi in Egitto, ma vi aveva appreso l'arte di conoscere la volontà divina ed in poco tempo era stato considerato come un dio (come ho già avuto modo di dire, raccontando la storia di Zalmoxis)".

Per provare quanto fosse completa l'obbedienza dei Geti, Strabone riferisce che furono convinti a sradicare i propri vigneti e a non bere mai vino. Alcuni Geti, tuttavia, si rivoltarono contro Burebista ed egli fu deposto prima che i Romani potessero organizzare una spedizione contro di lui.[114]

Strabone, dunque, riprende alcuni particolari del racconto erodoteo, ma li modifica e aggiunge altre preziose annotazioni. Zalmoxis è presentato come lo schiavo di Pitagora, ma dal suo maestro non avrebbe appreso la dottrina dell'immortalità dell'anima, quanto piuttosto "certe cose riguardo ai corpi del cielo", la scienza, cioè, di predire il futuro, leggendo i segni celesti. Strabone aggiunge il particolare del viaggio in Egitto, ritenuto il paese della magia per eccellenza. Ed è proprio per le sue conoscenze nel campo dell'astronomia e per la sua fama di mago e profeta che Zalmoxis fu chiamato dal re a governare il paese. Gran sacerdote e profeta "del dio più venerato nel paese", Zalmoxis si ritirò in una caverna del monte Kogainon, dove riceveva soltanto il re e i suoi servitori. Ben presto "ci si rivolse a lui come ad un dio". Secondo Strabone, anche il gran sacerdote Dicineo ebbe il medesimo de-

[114] Su Burebista, cfr. Em. Condurachi, "Burebista şi oraşele pontice" (*Studii şi Cercetări de Istorie Veche*, IV, 1953, pp. 512-23); M. Macrea, "Burebista şi Celţii de la Dunărea de mijloc" (*Studii şi Cercetări*, VII, 1956, pp. 119-136); Radu Vulpe, "Les Gètes de la rive gauche de Bas-Danube et les Romains" (*Dacia*, NS. IV, 1960, pp. 309-332), in particolare pp. 310-315; H. Daicoviciu, *Dacii*, pp. 85-119.

stino e ciò spiegherebbe la sopravvivenza fra i Geti della 'dottrina pitagorica' del vegetarismo.

È evidente che Strabone (o, più esattamente, Posidonio) dispongono di informazioni più complete rispetto a Erodoto. È probabile che alcune notizie si riferiscano ai Daci dei Carpazi, ben noti nel mondo romano dopo le sorprendenti vittorie di Burebista, mentre le informazioni di Erodoto riguardavano principalmente i Geti della regione ponticodanubiana. Ma è altrettanto possibile che il culto di Zalmoxis avesse subito alcune modificazioni negli ultimi quattro secoli. Ciò che sembra aver maggiormente impressionato Strabone è l'eccezionale prestigio di cui godeva il gran sacerdote, nel medesimo tempo profeta, associato al trono e considerato divino, la cui vita trascorreva nella più inaccessibile solitudine, sulla sommità della montagna sacra. Un altro particolare sembra attirare la curiosità di Strabone: Zalmoxis — come più tardi Dicineo — ottiene un simile prestigio soprattutto per le sue conoscenze astronomiche e mantiche. L'insistenza con cui Strabone si sofferma sulla conoscenza dei corpi celesti riflette informazioni molto precise. E in effetti i templi di Sarmizegetuza e di Costeşti, il cui simbolismo uranosolare è evidente, sembrano avere la funzione di templi Calendari.[115] Esamineremo più avanti le notizie di Giordane riguardo alle conoscenze astronomiche dei sacerdoti daci. Per quanto riguarda invece la montagna sacra Kogainon, il suo nome, presente solo nell'opera di Strabone, è incerto e non sembra appartenere al lessico daco-tracio.[116] Non v'è tuttavia alcuna ragione per dubitare dell'autenticità delle informazioni sulla dimora del gran sacerdote. In tutta l'area carpato-danubiana e balcanica, come altrove (Asia minore, Iran, India, ecc.), dai tempi più antichi fino all'inizio del nostro secolo, le cime e le grotte delle montagne sono state il ritiro preferito degli asceti, dei monaci e di chi si dedicava alla contemplazione.

In questo nuovo stadio della religione dacica che Strabone (o Posidonio) ci presenta, la figura di Zalmoxis si è profondamente modificata. V'è in primo luogo l'identificazione fra il *dio* Zalmoxis e il suo *gran sacerdote*, che è divinizzato con lo stesso nome. Quest'aspetto del culto di Zalmoxis non era presente nell'opera di Erodoto, ma ciò non vuol necessariamente dire che si tratti di un'innovazione recente perché, come già abbiamo avuto modo di vedere, ci troviamo piuttosto di fronte a un tratto caratteristico della religione traco-frigia. Si potrebbe, tuttavia,

[115] Cfr. i riferimenti citati nella nota 103, soprattutto H. Daicoviciu "Il Tempio-Calendario dacico".

[116] Cfr. I. I. Russu, "Religia Geto-Dacilor", p. 94, nota. Cfr. *ibid.*, pp. 93 sgg. su alcune ipotesi recenti sulla localizzazione di Kogainon.

supporre un'influenza celtica o una trasformazione del culto avvenuta nel corso degli ultimi due o tre secoli, durante i quali il gran sacerdote aveva ottenuto tanto prestigio da essere considerato l'unico rappresentante del dio, e, in ultima analisi, egli stesso dio.

Ma, ed è questa la differenza più significativa fra i due autori, non si trova in Strabone-Posidonio alcuna allusione a una struttura misterica del culto: Zalmoxis non appare più come lo schiavo di Pitagora che rivela ai Geto-Daci la dottrina dell'immortalità, ma piuttosto come lo schiavo di Pitagora che apprende l'arte di predire il futuro leggendo il corso delle stelle e, al ritorno nel suo paese, diventa il principale consigliere del re, gran sacerdote, e, ancora in vita, viene divinizzato dal popolo. Per Strabone la miglior prova della continuità fra Zalmoxis, schiavo di Pitagora, e Dicineo, è costituita dal vegetarismo dei Daco-Geti, particolare quest'ultimo ignorato da Erodoto. Per Strabone, dunque, il culto di Zalmoxis è dominato dalla figura del gran sacerdote che vive in solitudine sulla cima della montagna sacra e governa il paese insieme al re; questo culto è pitagorico — conclude Strabone — perché condanna l'alimentazione animale.

Certo Strabone non intendeva solo ripetere la storia di Zalmoxis già narrata da Erodoto: era sua intenzione riferire notizie tratte da fonti più recenti e precise. I nuovi particolari riferiti da Strabone riguardano soprattutto il ruolo e le doti del gran sacerdote e l'ascetismo di tipo 'pitagorico' dei Daci. Non sappiamo in che misura sopravvivesse ai tempi di Strabone la struttura iniziatica ed escatologica del 'mistero' di Zalmoxis, quale la si trova nel racconto di Erodoto, ma, per approfondire gli aspetti esoterici di questo culto, dobbiamo esaminare più attentamente il ruolo e i caratteri del gran sacerdote e degli 'specialisti del sacro'.

Gli asceti e i sapienti

Abbiamo già ricordato ciò che Strabone riferisce sui *theosebeis* e sui *kapnobatai* dei Misseni che abitavano la riva destra del Danubio. Questi asceti erano vegetariani e si nutrivano di miele, di latte e di formaggio. Strabone aggiunge che anche presso i Traci vi erano degli asceti che vivevano lontano dalle donne e che erano chiamati *ktistai*. Essi erano venerati perché consacravano la loro esistenza agli dèi e vivevano "liberi da ogni timore" (VII, 3, 3). Presso i Daci, secondo quanto riferisce Giuseppe Flavio (*Antichità Giudaiche*, XVIII, 2), questi asceti erano chiamati *pleistoi*, termine che lo Scaliger propone di leggere *polistai*.

Questi nomi hanno dato luogo a molte controversie. Il Pârvan rico-

nosce in *ktistai* il termine greco *ktistes*, 'fondatore' e, accettando l'interpretazione dello Scaliger, traduce *polistai* con 'fondatori di città'.[117] L'eminente archeologo afferma che il primo termine, *ktistai*, era diffuso fra i Geti che abitavano la riva destra del Danubio, mentre i Geti della riva sinistra e i Daci usavano il termine *polistai*.[118] L'ipotesi potrebbe essere esatta, ma, come osserva E. Lozovan, Strabone si riferisce espressamente ai Traci e Giuseppe Flavio parla dei Daci.[119] Comunque sia, una cosa è certa: questi termini non significano né 'fondatore' né 'fondatore di città'. J. Gagé e E. Lozovan hanno dimostrato che la lezione proposta dallo Scaliger, *polistai*, è poco probabile.[120] Il Gagé ha proposto un'interpretazione audace del termine *pleistoi*. Prendendo le mosse dagli studi del Tomaschek e del Kazarow, egli ha considerato il possibile rapporto fra *pleistoi* e il dio tracio *Pleistoros* (Erodoto, IX, 119), ha preso in esame un'iscrizione del regno di Adriano dedicata a Diana Plestrensis e certi toponimi sud-danubiani (cfr. *Pliska* nella Dobrugia meridionale), nel tentativo di risalire a una radice **pleisk* (cfr. il rumeno *plisc*, 'becco d'uccello'). Questo tentativo è stato criticato da F. Altheim e da E. Lozovan. Quest'ultimo suggerisce una radice indo-europea **pleus*, con forma tracia **pleisk*, da cui deriverebbero sia il rumeno *plisc*, che **pleiskoi*, *pleistoi* e *pileati* (quelli con il capo coperto dal *pilos*).[121] "I *Pleistoi* ci appaiono ora a viso scoperto, definitivamente riscattati dalla supposizione di costituire solo un prodotto della fantasia. Celibi e vegetariani, con il capo coperto dal *pilos*, come i nobili daci, il richiamo agli Esseni non è casuale".[122] Quanto ai *ktistai*, D. Dečev rintraccia la ra-

[117] Pârvan, *Getica*, p. 160, seguito da Coman, "Zalmoxis", p. 90; contrariamente a quanto sostiene il Russu, "Religia Geto-Dacilor", p. 124.

[118] Pârvan, *Getica*, pp. 160, 739; id., *Dacia*, p. 80.

[119] Eugène Lozovan, "Les *Pleistoi*: des Carpathes à Qumran" (*Acta Philosophica et Theologica*, II, Roma, 1964, pp. 183-189), p. 185, nota; id., "Dacia Sacra" (*History of Religions*, VII, 1968, pp. 209-243), p. 221, n. 51.

[120] J. Gagé, "Du culte thrace de Pleistonus à la secte dace des 'Pleistoï'. A propos d'une dédicace épigraphique à Diana Plestrensis" (*Noul Album Macedo-Român*, Freiburg i. Br., 1959, pp. 15-26), p. 16; E. Lozovan, "Les *Pleistoi*", p. 184; id., "Dacia Sacra", p. 221.

[121] Sul berretto di feltro *pilos* presso i Daci, i Geti e gli Iranici, cfr. F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, I (Berlin, 1959), pp. 325-329; cfr. anche G. Dumézil, *Mythe et Epopée*, I (Paris, 1968), pp. sgg., sui 'portatori di feltro' presso gli Sciti. Il simbolismo e la mitologia del feltro sono stati brillantemente studiati da Leonardo Olschki, *The Myth of Felt* (Berkeley and Los Angeles, 1949).

[122] E. Lozovan, "Les *Pleistoi* daces — moines abstinents?" (*Orpheus*, XI, 1964, pp. 141-147), p. 146.

dice del termine nell'indo-europeo **sqei-d*, 'separare', da cui il tracio **skistai*, 'separati, isolati, celibi'.[123]

Ciò che importa sottolineare è l'esistenza di una o più classi di 'specialisti del sacro', dediti a una vita monacale, celibi, vegetariani e isolati dal mondo. Ippolito riporta una leggenda secondo cui Zalmoxis avrebbe predicato la dottrina pitagorea fra i Celti,[124] e ciò prova, ancora una volta, come, anche nella tarda antichità, la religione di Zalmoxis fosse caratterizzata specialmente dalla credenza nell'immortalità dell'anima. In alcuni recenti studi le confraternite dei Daci e dei Geto-Daci sono state confrontate con la tradizione religiosa dei druidi: [125] l'importanza del gran sacerdote, la fede nell'immortalità dell'anima e la sapienza sacra, ottenuta attraverso l'iniziazione, dei druidi, evocano alcune corrispondenze della religione dacica. I Celti, del resto, soggiornarono per qualche tempo nella Dacia occidentale,[126] ed è quindi possibile che abbiano esercitato una certa influenza sulla cultura di questa regione. È quindi probabile che, ai tempi di Strabone, il 'mistero' del culto di Zalmoxis sopravvivesse fra gli eremiti e gli asceti religiosi geto-daci, qualunque sia stato il loro nome. Questi asceti solitari dovevano con ogni probabilità dipendere dal gran sacerdote.

L'importanza del gran sacerdote è testimoniata da Giordane che, pur scrivendo nel secolo VI, utilizzava fonti assai più antiche, innanzitutto Cassiodoro, che a sua volta si basava sull'opera di Dione Crisostomo (citato, del resto, da Giordane, *Getica*, V, 40) e di altri autori. Giordane credeva di scrivere la storia dei suoi antenati, i Goti, ed è appunto su

[123] D. Dečev, "Characteristik der thrakischen Sprache" (*Linguistique Balkanique*, Sofia, II, 1960, pp. 148-212), p. 169; cfr. Lozovan, "Les *Pleistoi*", p. 185, n. 6; id., "Dacia Sacra", p. 221, n. 51. Recentemente, A. Dupont-Sommer ha proposto di leggere, nel testo di Giuseppe Flavio, invece di *Dakôn* ("i Daci"), una corruzione di *sadôk*, o piuttosto *saddoukaiôn* ("Sadducei"); cfr. "*On a passage of Josephus relating to the Essenes*" (*Journal of Semitic Studies*, I, 1956, pp. 361-366) e *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (Paris, 1959), p. 47. Del resto, Dupont-Sommer, come altri studiosi, si domanda cosa c'entrassero i Daci nel testo di Giuseppe Flavio. Ma il Lozovan giustamente ricorda che Giuseppe Flavio aveva scritto le *Antichità Giudaiche* fra il 93-94, cioè poco tempo dopo la campagna dacica di Domiziano, quando i Daci erano molto noti; Cfr. Lozovan, "Les *Pleistoi*", pp. 187 sgg.; "Dacia Sacra", pp. 223 sgg.

[124] Ippolito, *Philosophumena*, II, 25.

[125] H. Hubert, *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la Civilisation celtique* (Paris, 1932), p. 283; Jean Coman, "Décénée" (*Zalmoxis*, III, 1943, pp. 103-160), pp. 148 sgg.

[126] Cfr. Pârvan, *Getica*, pp. 461 sgg.; id., *Dacia. Civilizaţiile antice din ţările Carpato-danubiene* (IV ed.; Bucureşti, 1967), pp. 103 sgg., 183 sgg.; H. Daicoviciu, *Dacii*, pp. 61 sgg.

questa confusione fra il nome 'Geti' e il nome 'Goti' che conviene soffermarsi. Giordane afferma che i Daci ebbero un re, Zalmoxis, "molto erudito in filosofia", e prima di lui un altro sapiente, Zeuta, al quale successe Dicineo (*Getica*, v, 40). Dicineo, secondo quanto afferma Giordane, collaborò con il re Burebista nel periodo in cui Silla dominava in Roma, circa nell'80 a.C. — e questa indicazione sembra corretta. L'opera di Dicineo fu contemporaneamente culturale e religiosa: da un lato, si rivelò un eroe civilizzatore, come lo si presentava nella tarda antichità; dall'altro, si comportò come un riformatore, quasi un fondatore, di istituzioni religiose.

Giordane descrive l'opera civilizzatrice in termini assai immaginosi: "quando si accorse che i Goti (Geti) gli obbedivano in tutto ed erano capaci di apprendere, insegnò loro quasi tutta la filosofia, di cui era gran conoscitore. Così, insegnando la morale, corresse i barbari costumi; insegnando la fisica, li convinse a vivere secondo le leggi di natura, seguendo delle norme che ancor oggi hanno una forma scritta e che si chiamano *belagines*. Insegnò loro la logica che li rese abili nell'arte del ragionare e superiori a tutti gli altri popoli; li iniziò alla conoscenza pratica e li persuase ad applicarsi ad opere utili. Educò il loro spirito alla conoscenza teorica, insegnando a riconoscere i dodici segni dello zodiaco, il percorso dei pianeti che li attraversano e tutta l'astronomia. Spiegò loro perché la superficie della luna sembra aumentare e diminuire e dimostrò che il sole è più grande della terra. Indicò i nomi di 346 stelle ed i segni zodiacali che esse attraversano nella volta celeste, dal loro sorgere al loro tramontare. Pensate dunque quale piacere poteva destare in uomini giusti l'essere istruiti nelle dottrine filosofiche, quando non erano impegnati in guerra! L'uno scrutava la posizione dei corpi celesti, l'altro esaminava la natura delle erbe e delle piante; questo seguiva le fasi della luna, quest'altro osservava le fatiche del sole e come i corpi celesti, che si affrettano verso est, siano condotti indietro dalla rotazione dei cieli. Quando apprendevano la ragione di tutte queste cose, i Geti erano soddisfatti. Per i suoi insegnamenti Dicineo si guadagnò una tale reputazione che, ben presto, regnò non solo sul popolo, ma anche sui re" (xi, 69-71).

Questo racconto è certamente qualcosa di più che un semplice esercizio di retorica. Attingendo con esperienza alle sue fonti, Giordane cercava principalmente di onorare la memoria dei suoi 'antenati', i Geti. Dione, uno degli autori di cui si serve Giordane, affermava che i Geti erano civili e 'saggi' quasi quanto i Greci, e, del resto, questa affermazione era accreditata da un'antica tradizione: Zalmoxis sarebbe stato discepolo di Pitagora. Ma Strabone aveva già sottolineato le conoscenze astronomiche del gran sacerdote e Giordane non fa altro che riprendere

e ampliare queste notizie, confermate, come abbiamo già visto, dalla simbologia solare dei templi della Dacia. È vero che Giordane presenta Dicineo come civilizzatore di tutto il paese, ma, a parte lo stereotipo dell' 'eroe civilizzatore' che domina tutta questa biografia romantica, è probabile che Giordane avesse notato i sorprendenti progressi compiuti in Dacia dai tempi di Burebista e Dicineo fino a quelli di Decebalo. Si può intravedere nell'opera culturale di Dicineo, descritta in termini entusiastici da Giordane, il progresso compiuto dai Daci dopo l'unificazione politica realizzata da Burebista e l'apogeo di questa cultura durante il regno di Decebalo.[127]

Dicineo fu, secondo Giordane, anche un riformatore religioso. Egli scelse alcuni fra i più nobili e saggi concittadini, "e svelò loro i misteri della teologia, ordinando di adorare certe divinità e certi luoghi sacri. Ai sacerdoti che consacrava diede il nome di *pilleati* ('quelli con il copricapo'), perché durante i sacrifici si coprivano il capo con una tiara che noi chiamiamo anche *pilleos*. Ordinò invece che gli uomini comuni si chiamassero *capillati* ('i capelluti'), nome che i Goti (Geti) hanno ben volentieri accettato e che conservano ancora nei loro canti" (XI, 72).

Non v'è alcuna ragione per credere che l'organizzazione della classe dei sacerdoti fu opera di Dicineo e che i nomi *pilleati* e *capillati* furono introdotti da lui. Molto probabilmente il gran sacerdote non fu che un riformatore di riti che già esistevano, ma che dovettero essere riorganizzati e fortificati quando la Dacia crebbe in potenza e prestigio sotto il regno di Burebista.

In ogni caso l'ultimo testimone della religione dacia insiste quasi esclusivamente sull'opera di Dicineo, gran sacerdote ed eroe civilizzatore, e annovera Zalmoxis fra i suoi successori. Ci troviamo in presenza di una versione secolarizzata e profondamente 'storicizzata' di un *deus otiosus*: come dio, Zalmoxis era scomparso. Dopo Giordane, le poche fonti che citano ancora Zalmoxis lo presentano sempre insieme a Dicineo, tra i filosofi che hanno civilizzato i Goti, nel leggendario paese dei loro antenati, la Dacia.

[127] Cfr. Daicoviciu, *Dacii*, p. 209, e i riferimenti precedentemente citati nelle note 106 e 114. Le fonti di Giordane sono state analizzate dal Mommsen, *Mon. Germ. Hist.*, auct. ant. 5, 1, pp. XXXI sgg. Cfr. anche F. Altheim, "Waldleute und Feldleute" (*Paideuma*, v, pp. 424-430).

Dacia capta

La trasformazione di Zalmoxis in eroe civilizzatore e in filosofo è, tuttavia, opera di autori stranieri; non abbiamo alcuna prova che questo processo si sia realizzato presso i Geto-Daci. Infatti, da Erodoto fino a Giordane, tutto ciò che sappiamo su Zalmoxis e sulla religione dei Daci lo dobbiamo alle informazioni e alle testimonianze di autori stranieri. Se cerchiamo di definire, attraverso le testimonianze di questi autori, la religione di Zalmoxis e la direzione delle sue trasformazioni, perveniamo al seguente risultato: l'aspetto misterico della religione di Zalmoxis e la dottrina dell'immortalità dell'anima, che tanto avevano interessato i Greci,[128] si integrano con il crescente interesse per la medicina, l'astronomia, la mistica e la magia. Un simile processo si realizza anche per altri 'Misteri', nel periodo del sincretismo greco-orientale.

Non sappiamo cosa sia avvenuto di Zalmoxis e del suo culto dopo la sottomissione della Dacia a Roma (106 a.C.). È certo, tuttavia, che la romanizzazione di questa provincia dovette essere più rapida e profonda nei centri urbani. Nelle città i nomi degli dèi mutarono rapidamente e fiorirono i culti sincretistici.[129] Ma, come in tutte le altre province dell'Impero romano, le realtà religiose autoctone sono sopravvissute, anche se più o meno modificate dall'influenza della cultura romana e anche dalla penetrazione del cristianesimo. L'eredità 'pagana' geto-dacica e daco-romana, sopravvisse sotto il dominio romano; negli altri capitoli di questo libro avremo occasione di esaminare più attentamente il fenomeno. La presenza di queste tradizioni è probabilmente più vasta di quanto si possa vedere; basti pensare al culto dei morti, alla mitologia funeraria, ai riti agrari, alle consuetudini stagionali, alle credenze magiche: si tratta di momenti del culto che rimangono pressoché inalterati nelle successive religioni, nel corso di più millenni.

Un esempio evidente di continuità, persino terminologica, è quello della dea Diana. Secondo il Pârvan,[130] la Diana daco-romana (*Diana sancta, potentissima)* era la stessa divinità venerata dai Traci con il nome di Artémis-Bendis (Erodoto, IV, 33). Questa identificazione, benché probabile, non è stata ancora dimostrata,[131] ma è fuor di dubbio

[128] Senza dubbio gli autori antichi hanno continuato a parlare di Zalmoxis soprattutto per la dottrina dell'immortalità e per l'episodio che lo faceva lo 'schiavo di Pitagora'.

[129] Ritorneremo sui culti sincretistici della Dacia in uno studio particolare. Sull'argomento vi è una considerevole bibliografia.

[130] Cfr. *Getica*, p. 163.

[131] Cfr. E. Lozovan, "Dacia Sacra", p. 230 e la bibliografia citata, *ibid.* nota 105.

che sotto il nome romano di Diana si nasconda, assimilata o meno alla nuova religione, una dea aborigena. Il culto di questa dea è sopravvissuto al periodo della dominazione romana della Dacia e il nome *Diana* si ritrova nel vocabolo romeno *zâna* (fata). La *Diana sancta* di Sarmizegetuza [132] è divenuta *Sânziana* (*San* (*cta*) *Diana*) e costituisce una figura centrale del folklore romeno.[133] La continuità religiosa e linguistica è stata rafforzata dall'ambiente popolare e contadino in cui ha avuto luogo questo processo di trasformazione.

Per quanto riguarda Zalmoxis non è possibile ipotizzare un processo simile, perché il suo culto era diffuso principalmente fra i ceti nobili dei centri urbani. È d'altronde impossibile pensare che il principale dio dei Geto-Daci, il solo che abbia interessato, prima, i Greci e, più tardi, i migliori rappresentanti della cultura ellenistica e romana, il solo dio dei Daci nominato dagli autori dell'antichità, sia stato anche il solo a sparire completamente, a essere del tutto dimenticato, dopo la trasformazione della Dacia in provincia romana. Bisogna, forse, cercarlo in una delle divinità del sincretismo daco-romano? [134]

Non dobbiamo dimenticare che i tratti caratteristici del culto di Zalmoxis erano di tipo misterico ed escatologico: secondo Erodoto, Zalmoxis aveva rivelato la possibilità di diventare immortali attraverso un rito iniziatico che prevedeva il *descensus ad inferos* e l'epifania, la morte rituale e la 'risurrezione'. Si può dunque pensare che le credenze relative a Zalmoxis e al suo culto siano state assorbite e radicalmente trasformate dal cristianesimo. Non è concepibile che una tradizione religiosa caratterizzata dalla speranza di ottenere l'immortalità attraverso il modello — e la mediazione — del dio di un culto misterico, sia stata ignorata dai missionari cristiani. Tutti gli aspetti della religione di Zalmoxis — escatologia, iniziazione, 'pitagorismo', ascetismo, erudizione di tipo misterico (astrologia, terapeutica, teurgia, ecc.) — suggerivano il confronto con il cristianesimo. La più semplice e probabile spiegazione della scomparsa del culto di Zalmoxis, la si dovrebbe forse cer-

[132] Lozovan, "Dacia Sacra", p. 230 e nota 109 e H. Daicoviciu, "Diana de la Sarmizegetusa, Ulpia Traiana" (*Omagiu lui C. Daicoviciu,* București, 1960, pp. 131-39).

[133] I *dianatici*, 'posseduti da Diana', corrisponde al romeno *zănateci*, 'folli, posseduti'; V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman* (București, 1911), p. 120; E. Lozovan, "Dacia Sacra", p. 231.

[134] A. Bodor, "Der Liber-und Libera-Kult. Ein Beitrag zur Fort-dauer der Bodenständigen Bevölkerung im Römerzeitlichen Dazien" (*Dacia*, N. S. VII, 1963, pp. 211-239), pensa che il culto della coppia Liber-Libera sia di origine dacica; egli si riferisce all'articolo di Suida che fa menzione di una dea Zalmoxis; cfr. nota 65. Cfr. anche N. Gostar, "Cultele autohtone în Dacia romana" (*Anuarul Institutului de Istorie antică*). II, 1965, pp. 237-254.

care nella precoce conversione della Dacia al cristianesimo (270 a.C.).[135] Purtroppo abbiamo scarse notizie sul primo periodo del cristianesimo in Dacia;[136] ignoriamo, quindi, se certi aspetti della religione di Zalmoxis siano sopravvissuti, pur assumendo una forma diversa, nei primi secoli del cristianesimo.

Sarebbe, quindi, vano ricercare possibili testimonianze della religione di Zalmoxis nel folklore romeno; il suo culto, come abbiamo già visto, aveva una struttura tipicamente urbana e, più di ogni altro, si prestava a essere totalmente assorbito dal cristianesimo.

Le metamorfosi di Zalmoxis

Il destino di Zalmoxis è paradossale. La sua figura scomparve dal mondo daco-romano, ma sopravvisse, lontano dalla sua terra di origine, nelle leggende dei Goti e, di conseguenza, nella storia mitologica dell'occidente. Zalmoxis sopravvisse perché era in un certo senso il simbolo della cultura geto-dacica. Ricostruendo la storia mitologica dei Geto-Daci, come l'ha percepita la coscienza del mondo occidentale dalle invasioni barbare fino al Medioevo, si comprende l'origine del rispetto e dell'ammirazione con cui Alfonso il Saggio, nella sua *Cronica General*, tratta la figura di *Zamolxen*, di *Buruista* e del suo consigliere *Dicineo*.

Bisogna in primo luogo considerare l'immagine dei Geto-Daci che si era affermata, dopo l'opera di Erodoto, principalmente nell'ultimo periodo del mondo classico. Questi barbari erano magnificati per le loro qualità morali, per il loro eroismo, per la nobiltà e semplicità di vita. Ma, nello stesso tempo, per la continua confusione con gli Sciti, i Geto-Daci erano raffigurati come dei veri selvaggi, con i capelli lunghi (*hirsuti*), non tagliati (*intonsi*), vestiti di pelli (*pelliti*), ecc.

La fama del valore dei Geo-Daci — "i più coraggiosi fra i Traci", scriveva Erodoto — sopravvisse a lungo dopo la caduta della Dacia. Ovidio ricordava "i Geti selvaggi, che non temevano la potenza di Roma" (*Ex Ponto*, I, II, 81-82) e li descriveva come "i veri figli di Marte" (*Tristia*, V, VII, 17). Secondo Virgilio la regione dei Geti era

[135] Ciò non significa, come pensano alcuni autori romeni, che Zalmoxis abbia anticipato o preparato il cristianesimo.

[136] Cfr. E. Lozovan, "Aux origines de christianisme daco-scythique" (in: Altheim-Stiehl, *Geschichte der Hunnen*, IV, Berlin 1962 pp. 146-165); D. M. Pippidi, "In jurul izvoarelor literare ale creştinismului daco-roman" (in: *Contribuţii la istoria veche a României*, pp. 481-496); id., "Niceta din Remesiana şi originile creştinismului daco-roman" (*ibid.*, pp. 497-516; cfr. p. 516, n. 72, bibliografia).

"il paese marziale di Reso" (*Georg.*, IV, 462); in effetti, era Marte (*Pater Gradivus*) che regnava sui loro campi (*En.*, III, 35). Ancora all'inizio del II secolo Dione Crisostomo ripeteva che i Geti erano "i più bellicosi di tutti i barbari". E Luciano assicurava di "aver trovato i Geti impegnati in battaglia, ogni volta che osservava il loro paese". Nel V secolo Sidonio Apollinare affermava che i Geti (che egli chiamava Traci) erano invulnerabili.[137] Giordane, poi, aveva elaborato un'intera mitologia sull'eccezionale eroismo dei suoi 'antenati': i Geti (Goti) avevano vinto i Greci nella guerra di Troia e più tardi avevano sconfitto Ciro il Grande e Dario; e, benché fosse alla testa di 700.000 uomini, Serse non avrebbe osato affrontare i Geti.[138] Isidoro di Siviglia (VII sec.), scriveva nella sua *Historia Gothorum*, identificando i Goti con i Geti, che la stessa Roma, che trionfò su tutte le genti, "subì il giogo dei Geti".[139]

Naturalmente, dopo essere stati identificati con le Amazzoni, i Geti furono assimilati ai Giganti; [140] Ovidio li paragonava ai Lestrigoni e ai Ciclopi, discendenti dei Giganti (*Ex Ponto*, IV, X, 21-24). Gli autori cristiani, invece, hanno messo in relazione i Geto-Goti con Gog e Magog.[141] In buona parte questa mitologia etnica deriva dalla confusione fra Geti e Goti. Giuliano l'Apostata fu probabilmente il primo a usare il termine '*Geti*' come equivalente di '*Goti*'; ciò non significa necessariamente che egli confondesse i due popoli, tanto è vero che parla di una vittoria dei Geti contro i Goti e altrove nomina i Daci.[142] Nel

[137] Dione Crisostomo, *Discorsi*, XXXVI, 4; Luciano, *Icaro-Menippo*, 16; Sidonio, *Il panegirico di Antemio*, 34-36 — testi citati da Jane Acomb Leake, *The Geats of Beowulf* (Madison, 1967), pp. 18, 42.

[138] *Getica*, IX, 60; X, 61-64. Giordane racconta che l'esercito di Filippo di Macedonia fu disperso dai preti geti, e che neppure lo stesso Giulio Cesare riuscì a vincere questo popolo straordinariamente forte. (X-XI, 65-68).

[139] *Quibus tant exstitit magnitudo bellorum et tam excellens gloriosae victoriae virtus, ut Roma ipsa victrix omnium populorum subacta captivitatis iugo Geticis triumphis adcederet et domina cunctarum, gentium illis ut famula deserviret* (Isidoro, *Historia Gothorum*, 67-68; testo pubblicato da Leake, *The Geats of Beowulf*, p. 44).

[140] Cfr. le citazioni di Stazio (I sec. d.C.) e Dione Cassio citati da Leake pp. 19-20. Secondo Dione, citato da Giordane (IX, 58-59), un re dei Geti, Telefo, era il figlio di Ercole ed eguagliava suo padre in statura e vigore.

[141] Cfr. i passi di S. Gerolamo, S. Ambrogio e Isidoro citati da Leake, pp. 25, 35-37; cfr. *ibid.*, pp. 38 sgg., i riferimenti alle fonti ebraiche e al tema di Gog e Magog nel romanzo di Alessandro. Isidoro considerava i Geti-Goti come i discendenti di Gog e Magog (Cfr. Leake, pp. 38, 158, n. 39).

[142] *Panegirico in onore di Costantino*, 9 D; *De Caesaribus* 311 C, 320 D, 327 D; cfr. Leake, p. 25. Quasi nel medesimo periodo Ausonio utilizza la stessa formula; cfr. Leake, *ibid.*

IV secolo Prudenzio ripropone l'identificazione fra i due popoli e quest'equivalenza tende sempre più a diffondersi, benché fosse ancora nota l'identità etnica dei Geti.[143] Ma è con Claudio (inizi del V secolo) che si conferma definitivamente la consuetudine di chiamare i Goti *Geti*. Il suo contemporaneo Orosio scrive: "coloro che oggi sono chiamati Goti, una volta furono detti Geti" (*modo autem Getae illi qui et nunc Gothi*); Rutilio Claudio Namanziano, Prospero d'Aquitania e numerosi altri autori ratificarono questa consuetudine.[144] Cassiodoro (487-583), la cui opera costituisce la principale fonte di Giordane, non fa che seguire una tradizione ormai già affermata. A sua volta Giordane utilizza il termine *Getae*, quando scrive sulla storia antica e impiega, con alcune eccezioni, il termine *Gothi*, quando si riferisce ad avvenimenti più recenti.

L'immagine positiva dei Goti, presente in Giordane e in Isidoro e che si ritrova più tardi, nel Medioevo, nei romanzi ispirati alla figura di Teodorico, coesiste con l'immagine negativa, che deriva dalla confusione fra Geti (Goti) e Sciti. Le due immagini sopravvissero per tutto il Medioevo, come è stato definitivamente dimostrato da Jane Leake.[145] Gli epiteti più caratteristici — 'vestiti di pelli', 'pelosi', 'con i capelli lunghi', ecc. — passano dagli Sciti e dai Geti ai Goti (Leake, p. 49). Nella geografia medioevale, la regione nord-germanica è presentata come la *Scythia* degli autori classici e i Geti e i popoli limitrofi sono quindi collocati a nord (*ibidem*, pp. 54-55). Nella sua *Cosmographia*, Etico Ister giunge a collocare a nord anche il mar Nero, il Caucaso e il mar Caspio (p. 57). All'inizio del Medioevo i termini *Gothia* e *Getia* si usavano per designare la Danimarca e la penisola dello Jutland e, nelle carte medioevali, la Danimarca era designata con il nome di *Dacia* o *Gothia*, perché in quel periodo *Daci* era sinonimo di *Dani*. Adamo di Brema confonde Goti e Geti, Danesi e Daci e li chiama tutti Iperborei.[146]

Nella sua opera sui duchi della Normandia, Guillaume de Jumièges (XI secolo) traccia la storia leggendaria dei Goti e parla della "Dacia, che oggi è chiamata Danimarca" (*Dacia*, *quae et Danamarcha*), paese abitato dai Goti, "i cui re conoscevano i meravigliosi segreti della filosofia, in particolar modo Zeuta e Dichineus, ma anche Zalmoxis e

[143] Servio, nel suo commento a Virgilio, ha occasione di interpretare per tre volte il termine *getae*, che spiega correttamente due volte, ma a proposito di un passo delle *Georgiche* (IV, 462), afferma che i Geti erano Goti; cfr. Leake *ibid.*

[144] I riferimenti in Leake, pp. 25-26, 155-156.

[145] *Op. cit.*, pp. 72 sgg., 83 sgg.

[146] Cfr. la ricca documentazione in Jane Leake, *op. cit.*, pp. 72 sgg., 79. La Svezia, la Danimarca e la Norvegia sono riunite insieme, *Scythia*, p. 79. Cfr. p. 92, l'identificazione Danimarca-*Dacia* nell'*Imago mundi.*

altri".[147] Ma, come ha dimostrato Alexandre Busuioceanu,[148] questa tradizione si è affermata particolarmente in Spagna, dove è entrata a far parte della cultura nazionale. Isidoro, egli stesso di origine gota, aveva fondato la storiografia iberica proprio sull'identificazione fra Geti e Goti. Magnificando il carattere del popolo spagnolo, Isidoro, che non conosceva l'opera di Giordane, parlava del paese "dove si perpetua il glorioso destino del popolo geta" (*Geticae gentis gloriosa fecunditas*). E quando, nel XII secolo, Giordane comincia a esser letto in Spagna, i 'Daci' entrano nella genealogia e nella storia del popolo spagnolo attraverso l'*Historia Gothica* del vescovo Rodrigo Jiménez de Rada e la *Cronica General* del re Alfonso il Saggio. Quel che Alfonso scrive sugli antenati della lontana *Daçia* o *Goçia*, su *Zamolxen*, "di cui gli storici ricordano la meravigliosa sapienza filosofica",[149] sul re *Boruista* e sul suo consigliere *Dicineo*, deriva direttamente dall'opera di Giordane.[150] Ma questa volta non si tratta di una semplice compilazione genealogica, Alexandre Busuioceanu ha ampiamente evidenziato il ruolo che questa storia mitica occupa nella *Reconquista* e, più in generale, nella formazione di una coscienza storica spagnola.[151]

È significativo, in effetti, che il nome dell'imperatore Traiano, realmente nato in Spagna, non si incontri mai nel capitolo della *Cronica General* dedicato alla storia della Dacia; vi figura, invece, il nome di Decebalo (Dorpaneo). Secondo Alfonso le gesta di Traiano appartenevano a Roma, ed è appunto nel capitolo sulla storia di Roma che

[147] "...*Sistens reges habuit multos mirare philosophiae eruditione vehementer imbutos, Zeutan scilicet atque Dichineum, necnon Zalmoxen aliosque plures*" (*Gesta Normannorum Ducum*, I, II-III, ed. Jean Marx, 1914, citato da Leake, *op. cit.*, p. 80). È molto probabile che i *Geatas* di Beowulf siano i *Getae*, considerati dai Germani come i loro antenati etnici (Leake, pp. 98-133). Sulla equazione Geti-Goti nelle tradizioni dei Sassoni della Transilvania, cfr. Karl Kurt Klein, "Die Goten-Geten-Daken-Sachsengleichung in der Sprachentwicklung der Deutchen Siebenbürgens" (*Südost-Forschungen*, XI, 1946-1956, pp. 84-154). Sulle relazioni storiche fra gli Scandinavi e i Romeni, cfr. E. Lozovan, "De la Mer Baltique à la Mer Noir" (In: F. Altheim-R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, Berlin, 1965, vol. II, pp. 524-554).

[148] Alexandre Busuioceanu, "Utopia getică" (*Destin*, Nr. 8-9, Madrid, mai 1954, pp. 99-114).

[149] *Cuentan las estorias que fue muy sabio a maravilla en la filosofia,* (cfr. Busuioceanu, p. 112).

[150] Descrivendo l'opera civilizzatrice di Dicineo, Alfonso segue molto da vicino il Giordane; cfr., per esempio il passo che riguarda l'istruzione filosofica e scientifica: "*este Dicineo ensenno a los godos fascas toda la filosophya et la fisica et la theoria, et la practica, et la logica, et los ordenamientos de los doze signos, et los cossos de las planetas, et el cresçer, et el decresçer de la luna, et el cosso del sol, et la astrologia et la astronomia, et las sciencias naturales...*"; testo riportato da Busuioceanu, pp. 112-113.

[151] A. Busuioceanu, *op. cit.*, p. 112.

troviamo brevemente descritta la conquista della Dacia.[152] È questa la prima volta che, in una cronaca spagnola, si menziona Traiano come conquistatore della Dacia.

Si potrebbe dire che nella coscienza storiografica del popolo romeno è avvenuto l'inverso: in effetti, dopo il XVI secolo, il motivo centrale della storiografia romena e la principale ragione di orgoglio nazionale è stata l'origine latina. Solo verso la metà del secolo XIX si 'riscoprono' i Daci, in uno studio audace, in cui l'autore, B. P. Hasdeu, si domandava se questo popolo non fosse ancora presente.[153] Bisogna attendere il 1920 perché la protostoria e la storia antica della Dacia cominci a essere affrontata scientificamente, soprattutto grazie al Pârvan e alla sua scuola. Assai presto si sviluppa fra gli studiosi e fra gli uomini interessati alla storia patria, una corrente di pensiero che per le sue espressioni più stravaganti è stata chiamata 'tracomania'. Si parlava di 'rivolta della cultura autoctona', per intendere rivolta della cultura geto-tracia contro le influenze del pensiero latino, penetrate nel periodo di formazione del popolo romeno.

La rivalutazione del 'fondo autoctono' costituisce un capitolo molto movimentato nella storia della cultura della moderna Romania, ma la sua trattazione non rientra nei nostri attuali propositi. È sufficiente ricordare che la figura di Zalmoxis riveste un ruolo centrale in questo recupero della storia più antica del popolo romeno. Zalmoxis riappare, come profeta, nelle commedie teatrali; come riformatore religioso, simile a Zaratustra, in numerosi saggi e monografie; come dio del cielo, fondatore di un pre-monoteismo geta, in alcune interpretazioni storico-religiose di indirizzo teologico. Ma Zalmoxis è stato soprattutto valorizzato perché in lui si incarna lo spirito religioso dei Daco-Geti, perché rappresenta il mondo spirituale degli autoctoni, di quegli antenati, quasi mitici, vinti e assimilati dai Romani.

I 'Geti' sono sopravvissuti nella storiografia dell'occidente grazie alla confusione con i 'Goti': erano diventati i mitici antenati dei popoli germanici e, più tardi, degli Spagnoli. I loro 're e consiglieri' — Zalmoxis, Dicineo — sono stati ricordati in occidente soprattutto come eroi civilizzatori dei Geti. Un processo assai simile ha avuto luogo nella coscienza storiografica dei Romeni. I Geto-Daci sono stati recuperati come antenati e, nella maggior parte dei casi, come 'antenati-mitici',

[152] "*A los de Dacia et de Sicia conquirio por batalla et echo de Dacia al rey Decibalo et fizo la tierra provincia de Roma*". Busuioceanu, che riferisce questo passo (p. 113), vi nota un richiamo a un testo di Dione Cassio.

[153] B. P. Hasdeu, "Perit-au Dacii?" (*Foița de istoriă și literatură,* Iași, 1860, N° 2, 3, 4, 5).

carichi di una simbologia para-storica. Zalmoxis, nell'odierna cultura romena, ha riacquistato quell'originario prestigio che aveva perduto nei primi secoli della nostra era, quando era stato ridotto a eroe civilizzatore. Ma anche questa riscoperta è un fatto di cultura e si inserisce nella storia delle idee della Romania moderna.

1944, 1969.

3

IL DIAVOLO E IL BUON DIO: LA PREISTORIA DELLA COSMOGONIA POPOLARE ROMENA

L'immersione cosmogonica

Per quanto riguarda le influenze bogomile sul folklore romeno, N. Cartojan ha ricordato un mito cosmogonico che così riassume, secondo una variante moldava: "Prima della creazione del mondo, non esisteva che un'immensa distesa d'acqua, sulla quale si muovevano Dio e Satana. Quando Dio decise di creare la terra, inviò Satana in fondo al mare, perché, nel suo nome, raccogliesse della semenza di Terra (*sămânţă de pământ*) e la portasse alla superficie". Per due volte Satana si immerse nelle acque, ma invece di prendere la semenza della Terra nel nome di Dio, come gli era stato ordinato, la prese in suo nome. Mentre tornava in superficie tutta la semenza della Terra gli scivolò fra le dita. La terza volta raccolse la semenza di Terra in suo nome e nel nome di Dio: nel tornare in superficie, un po' di fango — quanto ne aveva preso nel nome di Dio — gli rimase sotto le unghie, il resto gli scivolò fra le dita. Con il fango rimasto sotto le unghie del Diavolo, Dio fece un piccolo monte di terra e vi si stese per riposarsi. Satana allora, credendo che Dio si fosse addormentato, decise di spingerlo in acqua e di farlo affogare, per restare il solo padrone della Terra. Ma, più il Diavolo cercava di far cadere Dio, più la Terra si estendeva. E la Terra si estese tanto che non v'era più posto per le acque.[1]

[1] N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, vol. I, (Bucureşti, 1929), pp. 37-38. Abbiamo già esposto la parte più importante del presente articolo in "Preistoria unui motiv folkloric românesc" (*Buletinul Bibliotecii Române din Freiburg*, vol III, 1955-1956, pp. 41-54). Cfr. anche "Un volum de cercetări literare" (*Vremea*, Bucureşti, 3 Iulie, 1934), e "Cărţile populare în literatura românească" (*Revista Fundaţiilor Regale*, 1939; articolo pubblicato anche in francese: "Les livres populaires dans la littérature roumaine", *Zalmoxis*, II, 1939 [pubblicato nel 1941], pp. 63-78).

Questo mito cosmogonico romeno è stato registrato in numerose varianti; le più note sono state studiate e pubblicate da Tudor Pamfile, Elena Niculiță Voronca, Florian Marian e I. A. Candrea.[2] N. Cartojan ci informa che lo studioso bulgaro Jordan Ivanov, che sostiene l'origine bogomila del mito, ha pubblicato altre leggende popolari slave e ha dimostrato la diffusione di questo mito cosmogonico perfino nella Russia orientale e settentrionale.[3] Ma, nota il Cartojan, lo studioso bulgaro non ha considerato l'opera di O. Dähnhardt, *Natursagen*. Quando furono pubblicati gli studi di Jordan Ivanov e di Cartojan, il materiale raccolto dal Dähnhardt nel primo volume della sua opera, e principalmente il suo tentativo di analisi e di ricostruzione storica di questo mito, rappresentava il contributo più importante per una soluzione del problema.[4]

N. Cartojan riassume e accetta le conclusioni cui era giunto il Dähnhardt nel 1907. Come risulta dalla variante romena, il mito racchiude due motivi: 1) il motivo oceanico delle Acque primordiali, sul cui fondo è raccolta la 'semenza della Terra'; 2) il motivo dualistico della creazione del Mondo per opera di due Esseri antagonisti. Il dualismo, conclude il Dähnhardt, è certamente di origine iranica. Il motivo oceanico, sconosciuto in Iran, è invece largamente diffuso in India. Il mito cosmogonico, nella forma in cui si è diffuso nelle regioni balcaniche e presso altri popoli dell'Europa centrale e orientale, sarebbe dunque il prodotto della fusione di due temi diversi, il primo indiano, il secondo iranico. N. Cartojan conclude affermando che: "Questo motivo oceanico è emigrato dall'India verso l'Iran, dove si è fuso con il motivo del dualismo. In questa forma è stato in seguito mutuato dalle sette

[2] *Șezătoarea, Revistă pentru literatură și tradițiuni populare* (1892 sgg), II, pp. 99-104; III, 1-2, 25; Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult*, pp. 14, 17-18, 25-27; Elena Niculiță Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, I, (Cernăuți, 1903), pp. 5-7, 22, 143-144; II, (1912), pp. 244 sgg.; Florian Marian, *Insectele in limba, crededințele și obiceiurile Românilor* (București, 1903), pp. 122-124; id. *Inmormântarea la Români* (București, 1892), pp. 49-51; I.A. Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folklor* (București, 1928), pp. 59 sgg.; N. Cartojan, *op. cit.*, p. 41 (Bibliografia).

[3] Jordan Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi* (Sofia, 1925), riassunto da N. Cartojan, *op. cit.*, p. 38. La discussione su alcune tesi dell'Ivanov si trova nell'articolo di Émile Turdeanu, "Apocryphes bogomiles et apocryfes pseudo-bogomiles" (*Revue Hist. Rel.*, t. 138, 1950, pp. 22-52, 176-218). Vedere ivi, n. 25.

[4] Oskar Dähnhardt, *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, vol. I: *Sagen zum Alten Testament* (Leipzig-Berlin, 1907), pp. 1-89. Cartojan non ha tenuto conto del lavoro di J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall* (Münsteri, W., 1913), dove è discusso il mito cosmogonico (pp. 337 sgg., 381 sgg.) in una prospettiva diversa da quella del Dähnhardt.

eretiche cristiane, che formicolavano in Asia minore, nei primi secoli della nostra era (gnostici, mandei, manichei). Queste sette hanno alterato la leggenda indo-iranica, dandole una forma cristiana, e l'hanno trasmessa ai Bogomili.[5]

Esamineremo più avanti il ruolo avuto dai Bogomili nella diffusione di questo mito cosmogonico; per ora è necessario continuare a presentare gli aspetti più importanti dello studio del Dähnhardt. Utilizzando e completando il materiale raccolto dal Veselovskij,[6] il Dähnhardt ha pubblicato le versioni europee del mito, raccolte tra i Bulgari, gli Zigani della Transilvania, i Russi, gli Ucraini, i Lettoni e in Bucovina. Vedremo in seguito che il medesimo mito è stato registrato anche in altre regioni dell'Europa centrale e settentrionale. Malgrado alcune variazioni — di cui esamineremo l'importanza — lo scenario mitico resta ovunque il medesimo.

Versioni del sud-est europeo

La leggenda bulgara racconta che in principio non v'erano né la Terra né gli uomini, ma solo l'Acqua; e gli unici Esseri erano Dio e Satana. Un giorno Dio si rivolse a Satana e disse: "Creiamo la Terra e gli uomini". Ma Satana domandò: "Dove troveremo la Terra?". "Sotto l'acqua — rispose Dio — c'è della terra, immergiti e porta in superficie un po' di fango. Prima di tuffarti, però, dovrai dire: Per la gloria di Dio e per la mia! Ed arriverai fino in fondo al mare e troverai la terra". Ma Satana esclamò: "Per la mia gloria e per quella di Dio" e non riuscì a raggiungere il fondo del mare. Solo la terza volta, dopo aver pronunciato correttamente la formula, riuscì a toccare il fondo e a portare in superficie un po' di melma rimastagli sotto le unghie. Con quella melma Dio creò la Terra. Ma quando il Signore si addormentò, il Diavolo lo trascinò sulla riva del mare e tentò di affogarlo. Ma la terra si estendeva sempre più e il Diavolo non riusciva a raggiungere l'acqua.[7] Vedremo come il motivo dell'estensione della

[5] N. Cartojan, *op. cit.*, p. 39. Cfr. Dähnhardt, *op. cit.*, pp. 7 sgg., 14 sgg., 34 sgg.

[6] Alex Veselovskij, "Razyskanija v oblasti russkago duchovnago sticha XI (Dualističeskija povêrya o mirozdanji)", in *Sbornik otdelenija russk. jazyka imp. akademii*, 46 (1890), N. 6, pp. 1-116. Il lavoro dello studioso ucraino M. P. Dragomanov, pubblicato in bulgaro, a Sofia, nel 1892 e 1894, è stato tradotto recentemente da Earl W. Count, *Notes on the Slavic Religio-Ethical legends: The Dualistic Creation of the World* (Indiana University, Bloomington, 1961).

[7] A. Strauss, *Die Bulgaren* (Leipzig, 1898), pp. 6 sgg.; Dähnhardt, *op. cit.*, p. 2; J. Feldmann, *Paradies u. Sündenfall*, p. 364; Dragomanov, *op. cit.*, pp. 1-3. Soltanto

terra prepari un'altro episodio mitologico, in cui la potenza di Dio sembra stranamente diminuire.

Fra gli Zigani della Transilvania è stata raccolta questa variante della leggenda. In principio non v'erano che le Acque. Dio meditava di creare il Mondo, ma non sapeva come fare, né perché farlo. Era adirato di non aver né fratelli, né amici e, in un attimo di furia, gettò il suo bastone sulla superficie delle Acque. Il bastone si trasformò improvvisamente in un grande albero e, sotto l'albero, Dio scorse il Diavolo che gli diceva ridendo: "Buongiorno, mio caro fratello! Tu non hai né fratelli, né amici, d'ora in avanti io sarò tuo fratello e amico!". Dio si rallegrò per quelle parole e disse: "Tu non sarai mio fratello, ma mio amico. Io, infatti, non devo avere fratelli". Per nove giorni viaggiarono sulla superficie delle Acque e Dio comprese che il Diavolo non lo amava affatto. Una volta il Diavolo disse a Dio: "Mio caro fratello, da soli si vive molto male, bisogna creare degli altri esseri!". "Creiamoli, dunque", replicò Dio. "Io vorrei creare — disse il Diavolo — un gran Mondo, ma non so proprio come fare!". "Lo creo io — rispose Dio — Immergiti nelle Acque e portami un po' di sabbia; con la sabbia farò il Mondo". Sbalordito, il Diavolo domandò: "Vuoi tu, dunque, fare il Mondo con la sabbia? Non capisco!". Il Signore gli spiegò: "Io pronuncerò il mio nome sopra la sabbia e da essa nascerà la Terra!". Il Diavolo si immerse, ma anch'egli voleva creare il Mondo e, dopo aver preso della sabbia dal fondo del mare, pronunciò il proprio nome. Ma la sabbia gli bruciò in mano ed egli fu costretto a gettarla e a dire a Dio di non aver trovato niente. Dio gli ordinò di immergersi ancora. Per nove giorni il Diavolo pronunciò il proprio nome, tenendo per sè la sabbia, ma questa diventava sempre più bollente, tanto che ben presto egli divenne tutto nero e fu costretto a gettarla. Quando Dio lo vide, esclamò: "Sei diventato tutto nero, sei un cattivo amico, va e torna con la sabbia, ma bada a non pronunciare il tuo nome, altrimenti questa volta brucerai completamente". Il Diavolo si immerse di nuovo e riportò un po' di sabbia, da questa Dio creò il Mondo e il Diavolo si rallegrò molto. "Io abiterò sotto questo grande albero", disse il Demonio. Ma Dio rispose: "Tu sei un perfido amico, non voglio aver più nulla a che fare con te. Vattene!". Sopraggiunse allora un possente toro che travolse il Diavolo. Dal grande

in questa versione bulgara del nostro mito, Dio domanda al Diavolo di prendere la semenza della terra "per la gloria di Dio e la mia". In tutte le altre versioni Dio gli chiede di pronunciare solamente il Suo nome. Un'altra variante, più semplice, è riportata da O. D. Kowatcheff, "Bulgarische Volksglaube aus dem Gebiet der Himmelskunde" (*Zeitschrift f. Ethnologie*, 63, 1931), p. 340.

albero cadde sulla terra della carne, e dalle foglie dell'albero nacquero gli uomini.[8]

Una variante russa riferisce le tre immersioni del Diavolo e la creazione del Mondo col fango rimasto sotto le sue unghie. Il Diavolo, infuriato, tenta di afferrare di nuovo la Terra e di gettarla nel mare. Ma è troppo tardi, la Terra si estende in ogni direzione e diviene illimitata.[9]

In Bucovina è stata registrata la seguente leggenda. In principio non esistevano che il Cielo e l'Acqua, sulla cui superficie Dio passeggiava in barca. Incontrò una sfera di schiuma, nel cui interno scorse il Diavolo. "Chi sei?", domandò Dio. Il Diavolo non accettò di rispondergli se non l'avesse preso prima sulla barca. Dio lo fece salire e ricevette questa risposta: "Sono il Diavolo!". Dopo aver viaggiato a lungo in silenzio, il Diavolo disse: "Come sarebbe bello se esistesse la terra". Allora Dio gli ordinò di immergersi nelle Acque e di prendere della sabbia nel suo nome. Seguono gli episodi ben noti: le tre immersioni, la creazione del Mondo con pochi granelli di sabbia, il riposo di Dio durante la notte, il tentativo del Diavolo di farlo annegare, l'estendersi della superficie terrestre.[10]

Una delle leggende lettoni, riferita dal Dähnhardt, è più semplice: Dio invia il Diavolo a cercare della sabbia e crea il Mondo con i granelli rimasti sotto le sue unghie. In questo caso non si tratta di prendere la sabbia in nome di Dio, né degli sforzi del Diavolo per annegare Dio (Dähnhardt, *op. cit.*, p. 44). Nelle altre varianti lettoni, il Diavolo si nasconde un po' di fango in bocca, ma quando il fango comincia a gonfiarsi è costretto a sputarlo, e dà così origine alle mon-

[8] H. V. Wlislocki, *Märchen und Sagen Transsilvanischen Zigeuner* (Berlin, 1892), p. 1; Dähnhardt, pp. 34-35; Feldmann, pp. 364 sgg. Il mito non sembra conosciuto dagli Zigani del Vicino Oriente e dell'Occidente. Il Dähnhardt crede che i differenti elementi di questa leggenda presentino analogie con le tradizioni altaiche e iraniche, e attribuisce al mito zigano un'origine indo-iranica (*op. cit.*, pp. 35-36).

[9] Dähnhardt, p. 43, da *Etnograf. Sbornik*, VI, 1864, sez. I, p. 122. Secondo un'altra leggenda, attestata presso i Rascolniki dell'Estonia, il Diavolo si era nascosto in bocca un pezzo di fango. Quando Dio comandò alla Terra di crescere e di estendersi, il fango nascosto nella bocca del Diavolo cominciò a gonfiarsi e, sputandolo, il Diavolo fece sorgere i deserti, le paludi e le rocce; cfr. Dähnhardt, p. 54. Cfr. una leggenda simile della Bucovina alla nota 11. Le altre varianti russe saranno discusse in seguito.

[10] Dähnhardt, p. 43, da *Zeitschrift für deutsche Mythologie*, I, p. 178; Feldmann, p. 394. Secondo il Dähnhardt, questo mito della Bucovina è analogo a una variante della Galizia, pubblicata da Afanasiev.

tagne (*ibid.*, pp. 56-57). Leggende analoghe sono state raccolte nella Piccola Russia, in Ucrania e in Bucovina.[11]

Varianti polacche, baltiche e mordvine

Aggiungiamo ora alla raccolta del Dähnhardt qualche nuovo contributo. A parte la fine, la leggenda polacca assomiglia in modo incredibile alla variante bucovina: Dio passeggia in barca, incontra una sfera di schiuma in cui trova il Diavolo e lo prende nella sua imbarcazione. Appena il Diavolo suggerisce di creare la Terra, Dio gli ordina di immergersi nel mare e di prendere della sabbia. Con questa sabbia Dio crea la Terra, ma la superficie era appena sufficiente perché ambedue vi si potessero stendere comodamente. Allora il Diavolo, accortosi che Dio si era addormentato, tenta di spingerlo verso il mare. Ma invano, perché la terra si estende sempre più. Infine Dio si risveglia e sale verso il cielo, il Diavolo tenta di seguirlo ma una folgore, scagliata da Dio, lo fa precipitare nell'abisso.[12]

Secondo una versione finnica, prima della creazione del mondo, Dio si trovava sopra una colonna d'oro, al centro del mare. Osservando la sua immagine riflessa nell'acqua, esclamò: "Alzati!". L'immagine era il Diavolo. Dio gli chiese come creare il Mondo e il Diavolo rispose: "Bisogna scendere tre volte in fondo al mare". Allora Dio gli ordinò di immergersi e la terza volta il Diavolo riuscì a portare della sabbia, ma se ne nascose un po' in bocca. La sabbia si gonfiava, facendo

[11] La leggenda della Piccola Russia presenta Dio e l'Arcangelo Satana. Questi si nasconde un po' di sabbia sotto la lingua, ma è costretto a sputarla e dal suo sputo sorgono le montagne e le rocce (Dähnhardt, p. 52; *ibid.* p. 56, una leggenda ucraina). Secondo la leggenda della Bucovina, il Diavolo aveva inghiottito un po' di fango. Dopo che Dio ebbe benedetto la Terra, questo fango cominciò a crescere e il Diavolo corse il pericolo di scoppiare. Dio ebbe pietà di lui e gli ordinò di vomitarlo e così sorsero le montagne; cfr. E. N. Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, I, p. 15; I. A. Candrea, *Iarba fiarelor*, p. 63. Dähnhardt pone queste varianti fra le leggende sull'origine delle montagne; *op. cit.*, pp. 52 sgg.

[12] I. Piatowska, "Obyczaje ludu ziemi sieradzkiez" *Lud*, IV, 4, 1898, pp. 414-415. Anche la leggenda della Galizia racconta che: dopo aver creato il Mondo con la sabbia, "Dio, stanco, nel riposarsi si addormentò" e il Diavolo tentò di spingerlo in acqua; cfr. Br. Gustawicz, "Kilka szczegółow ludoznawczych w powiatu bobreckiego", *Lud*, VII, 3, 1902, pp. 267-268. (Devo queste informazioni alla gentilezza del Padre Evel Gasparini). Molto probabilmente l'ascensione di Dio in Cielo e il Diavolo che l'insegue, con la caduta di quest'ultimo nell'abisso, sono elementi presi da un altro mito.

soffrire il Diavolo, finché Dio, levatagli la terra dalla bocca, la gettò verso nord ed ebbero così origine le pietre e le rocce.[13]

Gli Estoni raccontano che in origine lo spirito di Dio (*jumala vaim*) si muoveva al di sopra delle Acque, quando intese un rumore, vide delle sfere di schiuma muoversi in superficie e udì una voce gridare: "Attendimi". Dio attese. "Chi sei?", domandò. "Sono un Altro", rispose il Diavolo. Dio gli ordinò di andare in fondo al mare per cercare del fango. L'Altro se ne nascose un po' in bocca e, quando il fango cominciò a gonfiarsi, Dio gli disse: "Sputalo, Satana!". Fu così che il Diavolo prese il nome di Satana, e dove Satana sputò apparvero paludi e laghi.[14]

Benché appartenga a un gruppo di miti degli Ugri, che esamineremo più avanti insieme alle leggende dell'Asia centrale, ricordiamo anche questa variante mordvica. Dio (Tšam-Pas) si trovava, in origine, da solo sopra una roccia. Egli pensava di creare il Mondo. "Ma non ho né un fratello, né degli amici per discutere la faccenda". E così dicendo, sputò sulla superficie delle Acque: dal suo sputo nacque una montagna. Tšam-Pas la colpì con il suo bastone, la montagna si spaccò e ne uscì il Diavolo (Satana). Appena apparso, il Diavolo propose a Dio di essere fratelli e di creare insieme il Mondo. "Non saremo fratelli — rispose Dio — ma amici". E invitò il Diavolo a cercare della sabbia in fondo al mare. Ma, invece di pronunciare il nome di Dio, Satana pronunciò il proprio; alte fiamme si sprigionarono dal fondo del mare e il Diavolo riemerse tutto bruciato. La terza volta pronunciò il nome di Dio e riuscì a raccogliere della sabbia, ma se ne nascose un po' in bocca. La sabbia, però, cominciò a gonfiarsi e ben presto la testa del Diavolo divenne grande come una montagna, tanto che era sul punto di scoppiare; Dio, allora, ne ebbe

[13] Tradotto dalla rivista finnica *Antero Vipunu*, I, 2, p. 25, in Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. VI (Münster, i. W., 1935), p. 568, e vol. XII (*ibid.*, 1955), p. 49. Una variante simile in Elli Kaija Köngäs, "The Earth-Diver" (*Ethnohistory*, VII, 1960, pp. 151-180), p. 161. L'identità fra l'immagine di Dio e del Diavolo ricorda una leggenda bulgara che non appartiene al ciclo cosmogonico. Mentre passeggia solitario, Dio vede la sua ombra e grida: "Alzati, compagno!". Satana si alza dall'ombra di Dio e gli chiede di dividere con lui l'Universo: la Terra per lui, il Cielo per Dio; i vivi per Dio e i morti per lui. Ed essi firmano un contratto in questo senso (Dähnhardt, *op. cit.*, p. 44; W. Schmidt, *Ursprung*, XII, p. 123; cfr. anche A. Strauss, *Die Bulgaren*, p. 9).

[14] Oskar Loorits, *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, I (Uppsala-Lund, 1949), pp. 455-456. Loorits aveva già descritto e analizzato questo mito nel suo articolo "Contribution to the material concerning baltic-byzantine cultural relation" (*Folklore*, 45, 1934, pp. 47-73), pp. 48 sgg. Egli crede che sia di origine orientale; secondo lui, sarebbe giunto in Russia attraverso Bisanzio, e dai Russi sarebbe stato diffuso nei paesi baltici.

pietà e gli colpì la testa col suo bastone. Satana sputò con tale violenza che la terra tremò ed è proprio da questo tremito che hanno avuto origine le montagne e le colline.[15]

Non ci proponiamo di esaminare tutte le varianti indo-europee. Le altre si possono trovare nelle opere del Dähnhardt, del Feldmann, di W. Schmidt; avremo occasione di ricordarle quando studieremo la diffusione del mito nell'Asia centrale e settentrionale. Osserviamo soltanto che il tema dell'antagonismo fra due Esseri soprannaturali e il tema dell'immersione nel mare costituiscono anche il nucleo di un altro ciclo di leggende, i cui personaggi sono il profeta Elia e il Diavolo, o l'Imperattore Diocleziano e san Giovanni Battista.[16] Ma, prima di affrontare la ricerca comparata, osserviamo più attentamente i documenti balcanici che abbiamo presentato.

La 'stanchezza di Dio'

In Romania questo mito ha una conclusione che non è priva di interesse per il nostro studio. Al suo risveglio, Dio osservò che la Terra si era tanto estesa da non lasciar più spazio per le acque. Non sapendo come rimediare, mandò l'ape dal riccio, il più astuto fra gli animali, per chiedergli consiglio. Ma il riccio si rifiutò di dare il suo aiuto, con il pretesto che Dio è onnisciente. L'ape sapeva però che il riccio aveva l'abitudine di parlare da solo e, in effetti, lo intese presto mormorare: "Evidentemente Dio non sa che bisogna fare le montagne e le valli, per lasciare posto alle Acque". L'ape volò subito verso Dio e il riccio la

[15] A. Strauss, *Die Bulgaren*, pp. 17-19; Dähnhardt, *op. cit.*, pp. 60-62; Feldmann, pp. 378 sgg.; W. Schmidt, *Ursprung d. Gottesidee*, XII, pp. 45 sgg. Cfr. ancora Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen* (Helsinki, 1954), pp. 134-135 (il Diavolo si tuffa sotto l'aspetto di un'oca).

[16] Il Diavolo, che aveva rubato il Sole, gioca a palla con Elia. Questi getta la sua palla in mare e, quando il Diavolo si tuffa per ripescarla, Elia fa gelare il mare, prende il Sole e vola in Cielo. Il Diavolo riesce a spezzare il ghiaccio, insegue il santo e gli asporta un pezzo di calcagno. Nelle canzoni popolari serbe, i personaggi sono rispettivamente l'Imperatore Diocleziano e san Giovanni Battista. Essi giocano con una mela e una corona. San Giovanni getta la mela in mare e, mentre l'Imperatore s'affretta a riprenderla, egli fa gelare il mare, si appropria della corona e vola in Cielo. La corona è il Sole, perché il Santo arriva in Paradiso portando *sjajno sunce* "il sole risplendente". Cfr. E. Gasparini, *La civiltà matriarcale degli Slavi* (Corso universitario, 1955-1956, litografato, Venezia, 1956), pp. 90 sgg.; id., *Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi* (Corso universitario, litografato, Venezia, 1960), pp. 9 sgg. Secondo Gasparini, queste leggende rappresentano la *lunarizzazione* del mito della pesca della Terra; v. *Credenze religiose*, p. 11.

maledì e la condannò a non mangiare che lordume. Ma Dio benedì l'ape: i rifiuti che mangerà, diverranno miele.[17]

Presso i Bulgari il mito è ancora più significativo. La Terra si era estesa a tal punto che il sole non riusciva più a illuminarla completamente. Dio allora creò gli angeli e inviò l'angelo della guerra da Satana, per domandargli consiglio. Ma l'angelo della guerra non riuscì ad avvicinarsi al Diavolo. Dio allora creò l'ape e le ordinò di andarsi a posare sulla spalla del Diavolo, per ascoltare le sue parole. "Oh! Che bestia è Dio — mormorava il Diavolo — non sa che deve prendere il bastone, fare un segno di croce nelle quattro direzioni e dire: Tanta Terra è sufficiente!". L'ape andò subito a riferire a Dio la soluzione del problema.[18] In una variante bulgara, Dio aveva fatto la Terra così vasta che il cielo non era sufficiente per coprirla. Dio non sapeva come fare, ma aveva notato che il Diavolo parlava con il riccio; mandò subito l'ape ad ascoltarli. "Dio non sa — diceva il Diavolo — che bisogna prendere un bastone e colpire la Terra con tutta la forza, per fare le montagne e le valli. Solo allora potrà coprire la Terra con il Cielo".[19]

Ritroviamo il riccio anche in una leggenda lettone. Dio aveva creato la Terra troppo estesa e non riusciva a farla entrare sotto il Cielo. Il riccio, che passava in quei paraggi, domandò a Dio la ragione delle sue perplessità. Dio gli raccontò la sua disavventura cosmogonica e il riccio mormorò: "Nulla di grave, basta comprimerla un po' ed entrerà sotto la volta celeste". Ebbero origine da questa pressione le montagne e le valli e, per ricompensare il riccio, il Signore gli diede un abito di spine, in modo che nessun nemico potesse toccarlo.[20]

Questo mito cosmogonico si differenzia notevolmente sia dalle tradizioni bibliche, sia da quelle mediterranee. Il Dio, di cui abbiamo visto le difficoltà cosmogoniche, non ha nulla in comune con il Dio creatore dell'Antico Testamento, né con gli dèi creatori e sovrani della mitologia greca. Anche il paesaggio mitico è del tutto diverso, non ha certo l'ampiezza, la maestosità delle cosmogonie greche e bibliche. Anche qui vi sono le Grandi Acque primordiali, ma, in complesso, scenario e personaggi sono piuttosto modesti: un Dio che crea di mala voglia, per consiglio del Diavolo e che, senza aiuto, non saprebbe terminare l'opera; un Dia-

[17] Florian Marian, *Insectele*, p. 122; Dähnhardt, pp. 42-43.

[18] A. Strauss, *Die Bulgaren*, pp. 7 sgg. Il Diavolo condanna l'ape a mangiare i suoi escrementi, ma Dio la benedice: non vi sarà nulla più dolce di te!

[19] Dähnhardt, *op. cit.*, p. 127.

[20] Dähnhardt, p. 128. L'analogia fra le varianti romene e lettoni è notevole; dovremo tenerne conto quando discuteremo l'ipotesi della diffusione di queste leggende tramite i Bogomili; cfr. nelle pagine seguenti.

volo più intelligente di Dio, ma che usa inganni infantili (nascondersi un po' di sabbia in bocca, cercar di spingere Dio nel mare); l'ape e il riccio. Questo semplice universo mitico non è però privo di significato. Qualunque ne sia l'origine, è certo che deve essere stato assai diffuso fra il popolo e che si deve essere perfettamente adattato a mentalità semplici.

Il mito si può ridurre ai seguenti elementi: 1) le Acque primordiali; 2) Dio che si muove sulla superficie delle Acque; 3) il Diavolo che è presente fin dall'inizio dell'azione, o che Dio incontra in seguito, o che Dio crea involontariamente dalla sua ombra, dal suo sputo, dal suo bastone; 4) la 'semenza della Terra',[21] che si trova in fondo al mare e di cui solo Dio conosce l'esistenza e con la quale solo lui è capace di fare il mondo, ma che, per un'ignota ragione, non può o non vuole portare in superficie da solo, ed è costretto a inviare il Diavolo a cercarla; 5) le tre immersioni del Diavolo e la sua incapacità di prendere la terra in nome proprio; 6) la potenza di Dio, che crea la Terra da pochi granelli di sabbia, o dal fango rimasto sotto le unghie del Diavolo. Ma questa creazione ha qualcosa di 'magico' e di 'automatico', la Terra cresce dalla sua 'semenza' quasi nel senso del *mango trick*, come un mango, cioè, che cresce improvvisamente dal seme e produce frutti in breve tempo; la Terra si dilata 'automaticamente', contro il volere di Dio, solo perché il Diavolo ha tentato di spingerlo in acqua durante la notte; 7) ciò che in verità sorprende in questo mito è *la stanchezza di Dio dopo la creazione del mondo*. Dio vuole riposarsi, sente il bisogno di dormire e si addormenta profondamente, come il contadino dopo una giornata di lavoro, tanto che non si accorge di quanto il Diavolo sta tramando. Spesso, in queste tradizioni popolari, Dio è rappresentato in forma antropomorfa, ma, nel nostro caso, la stanchezza e il sonno di Dio non sembrano giustificati, perché Dio non ha quasi lavorato; è il Diavolo, piuttosto, che si è immerso per tre volte (e tuttavia non si addormenta) ed è per 'magia' che la terra si è dilatata; 8) questo aspetto negativo e inatteso, presente nella figura di Dio, si aggrava nella seconda parte del mito, quando Dio si riconosce incapace di risolvere un piccolo problema post-cosmogonico e deve domandare consiglio al Diavolo e al riccio.[22]

[21] La medesima espressione s'incontra in una variante del Caucaso (Dähnhardt, p. 53) e presso i Voguli (*ibid.*, pp. 66-67). L'immagine della Terra, che cresce vertiginosamente, partendo da un 'seme', merita uno studio speciale; cfr. l'uovo cosmogonico o l'embrione primordiale (Hiraṇyagarbha) che galleggiano nell'Oceano primordiale.

[22] La 'preistoria' di questo motivo deve essere ricercata nella necessità di non rendere Dio responsabile dell'esistenza delle vallate e delle montagne; queste furono create più tardi e per necessità; all'inizio, la Terra era piatta — si sa che la pianura

Alla stanchezza fisica, che l'ha costretto a distendersi e dormire, *si aggiunge ora una stanchezza mentale*; improvvisamente Dio che sembrava onnisciente (sapeva infatti la cosa più importante: dove si trovava la 'semenza della Terra' e come creare il Mondo), rivela un'intelligenza stranamente scarsa: benché le sue facoltà creatrici siano ancora intatte (come nella variante bulgara, dove crea gli angeli e l'ape), la sua inerzia mentale sembra essere totale. E non è il solo Diavolo a conoscere la soluzione del problema, ma anche il riccio, una delle creature di Dio (benché nel racconto mitico non si noti mai questo particolare).

Ancor più del 'dualismo', sono gli elementi negativi — la stanchezza di Dio, il suo profondo sonno, la sua diminuita intelligenza — che contribuiscono a caratterizzare questo mito rispetto agli altri miti romeni e del sud-est europeo. Vedremo infatti che la 'stanchezza' o l' 'esaurimento' di Dio non sono parte integrante di questo mito, nella sua versione dell'Asia centrale e settentrionale.

Qualunque sia l'origine di questo mito, una cosa ci sembra evidente: il suo carattere drammatico è dovuto più alla passività di Dio e alla sua incomprensibile decadenza, che all'antagonismo del Diavolo. È inutile ripetere che questo Dio non ha nulla a che vedere con il Dio creatore e signore dell'universo della tradizione giudaica-cristiana. Benché la vita religiosa di questi popoli dell'Europa sud-orientale sia influenzata dalla religione cristiana, dalla credenza in un Dio trino, nelle leggende cosmogoniche qui considerate, come in altri motivi folklorici, ci troviamo di fronte a un Dio completamente diverso: che soffre della sua solitudine, che sente il bisogno di avere un amico per creare il Mondo, distratto, stanco, incapace di completare la creazione con le proprie risorse.

Si può, piuttosto, paragonare questo Dio al *deus otiosus* di tante religioni 'primitive', nelle cui leggende Dio, dopo aver creato il Mondo e gli uomini, si disinteressa della sorte del Creato e si ritira in Cielo, lasciando che un altro Essere soprannaturale o un demiurgo perfezioni la sua opera. Non vogliamo certo sostenere che il *deus otiosus* delle culture più arcaiche — per esempio i Selk'nam, i Bambuti e altre

perfetta è una sindrome paradisiaca in molte mitologie, tanto nelle indo-iraniche che nelle 'primitive', il Mondo era piatto all'inizio della creazione e lo sarà di nuovo alla fine del ciclo, quando la creazione sarà simbolicamente o concretamente ripetuta. Ma resta il fatto che Dio non aveva saputo dove fermarsi quando aveva benedetto il pugno di terra perché crescesse e si estendesse. Ancora una prova che questo accrescimento vertiginoso era 'magico' e sfuggiva al controllo del Creatore.

popolazioni africane [23] — sopravviva nelle credenze dei popoli del sud-est europeo. Non si tratta necessariamente di una sopravvivenza di tempi remoti, quanto piuttosto di un processo realizzatosi assai più recentemente. In altre parole è possibile che i caratteri negativi, presenti nei nostri miti cosmogonici, siano l'espressione popolare, recente, di un *deus otiosus*, di un Dio che si stanca dopo aver creato il Mondo e che quindi non è più al centro del culto. Bisogna aggiungere che il motivo del 'Dio lontano' ricopre un ruolo centrale nel folklore romeno ed è rintracciabile anche presso altri popoli dell'Europa sud-orientale. Secondo queste leggende, in origine Dio scendeva ogni tanto a passeggiare sulla Terra in compagnia di san Pietro, ma, per i peccati degli uomini, rinunciò a queste visite e si ritirò definitivamente in Cielo. L'allontanamento di Dio trova la sua immediata giustificazione nella depravazione dell'umanità. Dio si ritira in Cielo perché gli uomini hanno scelto il male e il peccato. Così il mito esprime l'incompatibilità fra Dio e il male, fra Dio e l'umanità che si è macchiata del peccato. Avremo occasione di segnalare altri esempi, ma è evidente che il Dio che si allontana non è certo quello della religione giudaica-cristiana.

'Dualismo' slavo?

Da dove proviene il motivo di un Dio che crea il Mondo con l'aiuto del Diavolo, che si addormenta dopo la creazione, che esce indenne dall'attentato del Diavolo, ma che, almeno in certe versioni, si dimostra incapace di completare la sua opera cosmogonica? Come già abbiamo detto, si è tentato di interpretare queste leggende balcaniche come espressioni di credenze bogomile. Dopo il Veselovskij, l'Hasdeu e il Dähnhardt, anche slavisti come Jordan Ivanov, F. Haase,[24] e altri, hanno sostenuto, con diverse argomentazioni, questa ipotesi.[25] Il problema del bogo-

[23] Cfr. alcuni esempi del nostro *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949) pp. 52 sgg., 55 sgg.

[24] Soprattutto nella sua opera *Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven* (Breslau, 1939), pp. 231 sgg.

[25] Nel suo studio, E. Turdeanu ha dimostrato che un gran numero di credenze ritenute di origine bogomila si trovano già attestate in alcuni apocrifi che non hanno nulla in comune con il bogomilismo e sono persino anteriori. Dem. Russo aveva già criticato l'ipotesi di B. P. Hasdeu e aveva mostrato i precedenti e i paralleli patristici dei testi popolari che Hasdeu considerava come eretici e senza dubbio bogomili, cfr. *Studii bizantino-române* (Bucureşti, 1907) e *Studii şi Critice* (Bucureşti, 1910). N. Minissi trova l'interpretazione di Turdeanu troppo rigida; cfr. "La tradizione apocrifa e le origini del Bogomilismo", *Ricerche Slavistiche*, III, 1954, pp. 97-113, soprattutto pp. 111 sgg. Precisiamo che il Turdeanu studia soltanto la letteratura apocrifa e non le tradizioni orali.

milismo è complesso e non intendiamo discuterlo nella sua totalità.[26] Notiamo solo che l'ipotesi dell'origine bogomila di questo mito cosmogonico incontra alcune difficoltà. In primo luogo questo mito non si trova in alcun testo dei Bogomili e, ciò che più importa, il mito non si trova attestato né in Bosnia, né in Erzegovina, benché la Bosnia sia stata fino al XV secolo un importante centro della setta.[27] La medesima osservazione si può fare per l'Ungheria: benché, secondo Toth Srabo Pal, frammenti di credenze bogomile siano sopravvissuti in Ungheria fino al XV secolo e siano scomparsi solo con la Riforma;[28] benché un mito dualistico sulla creazione sia stato registrato in Ungheria,[29] il motivo cosmogonico che ci interessa non è stato rintracciato in questo paese. Abbiamo d'altronde visto che varianti del nostro mito sono state raccolte in Ucraina, in Russia e nelle regioni baltiche, dove le credenze bogomile non sono mai penetrate. Inoltre il mito non si trova né in Germania né in Occidente, malgrado i Catari e i *Patarini* abbiano diffuso, fino nella Francia meridionale, in Germania e nella regione dei Pirenei, numerosi motivi folklorici di origine manichea e bogomila.[30] Infine, come vedremo subito, il mito si trova attestato con frequenza presso i popoli turco-mongoli dell'Asia centrale.

Alcuni studiosi russi, e ultimamente Uno Harva, hanno attribuito ai Russi la diffusione del mito al di là dell'Ural.[31] Ma, se si ammette che i Russi non hanno risentito delle influenze bogomile, donde è giunto loro questo mito? Alcuni studiosi hanno cercato di spiegare il bogomilismo con la precedente esistenza di un forte dualismo religioso presso gli

[26] Cfr. la bibliografia completa in Dimitri Obolensky, *The Bogomils. A study in Balkan Neo-Manichaeism* (Cambridge, 1948), pp. 290-304, da completare con gli studi di Turdeanu, Minissi, Alois Schmaus, "Der Neumanichäismus auf dem Balkan" (*Saeculum*, II, 1951, pp. 271-299) e H. CH. Puech, "Catharisme médiéval et bogomilisme", in *Oriente e Occidente nel medioevo* (Accademia Nazionale dei Lincei, XII, Convegno "Volta", Roma, 1957, pp. 56-84). Vedere anche O. Bihalgi-Merin e A. Benac, *The Bogomils* (London, 1962).

[27] Cfr. H. Ch. Puech, *op. cit.*, pp. 69 sgg., con la bibliografia a p. 69, n. 2.

[28] N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, I, p. 32.

[29] Cfr. H. von Wlislocki, *Volksglauben und religiöser Brauch der Magyaren* (Münster i.W., 1893), p. 93; Dähnhardt, p. 99.

[30] Sull'espansione di un tema dualista iranico fino in Bretagna (cfr. P. Sébillot, *Contes des provinces de France*, Paris, 1920, pp. 209 sgg.) e in Provenza (cfr. P. Sébillot, *Folklore de France*, Paris, 1904-1907, III, p. 4), vedere A. H. Krappe, "A Persian theme in the Roman de Renard" (*Modern Language Notes*, 58, 1943, pp. 515-519), soprattutto p. 516. Gaston Paris ne aveva già indicato l'origine manichea (cfr. *Journal des Savants*, 1894, p. 606, n. 3).

[31] Cfr. Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p. 102.

antichi slavi.[32] L'idea del 'dualismo slavo' risale a un'informazione dell'Helmold (*Chronica Slavorum*, I, 52, scritta nel 1164-1168). Dopo aver goduto di grande autorità, la testimonianza dell'Helmold è stata criticata da Aleksander Brückner, il quale ha dimostrato che Helmold aveva applicato retrospettivamente al paganesimo slavo la concezione e l'iconografia cristiana del Diavolo.[33] Ma l'ipercriticismo di Aleksander Brückner sembra ormai superato; V. Pisani, G. Vernadski, R. Jakobson ed E. Gasparini danno credito alla testimonianza dell'Helmold e accettano l'ipotesi di un 'dualismo' degli slavi primitivi.[34] Questo nuovo orientamento di ricerca è confermato dai rapporti — recentemente scoperti — fra gli slavi e gli Iranici [35] e fra i Traco-Frigi, gli Iranici e gli slavi.[36] *A priori*, non si può escludere che alcune credenze 'dualistiche', diffuse nella regione balcanica e nelle regioni carpato-danubiane, rappresentino frammenti di credenze religiose di origine traco-scita.[37] Bisogna del resto aggiungere che le tendenze 'dualistiche' si sono manifestate assai tardi fra gli Slavi orientali; Gershom Scholem si domandava se il sabbatismo della Polonia non fosse stato influenzato dalle sette religiose russe, fiorite in Ucraina dopo il grande scisma dei Raskolniki.[38]

Non è nostro interesse prendere posizione in questo dibattito: il nostro problema non è infatti il dualismo religioso, ma solo la sua

[32] Jordan Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, pp. 361 sgg., aveva rifiutato questa ipotesi. Ma cfr. anche F. Haase, *Volksglaube u. Brauchtum der Ostslaven*, pp. 241 sgg.

[33] Aleksander Brückner, *Mitologia slava* (traduzione dal polacco e note di Julia Dicksteinówna, Bologna, 1924), pp. 203 sgg., 207, ecc. Lo stesso argomento in Ivanov, pp. 361 sgg. Cfr. anche B. O. Unbegaun, "La religion des anciens Slaves" (in *Mana*, 2, III, 1948), p. 420.

[34] Cfr. Pisani, *Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana* (Milano, 1940), pp. 49 sgg.; G. Vernadsky, *The Origins of Russia* (Oxford, 1959), pp. 118 sgg.; R. Jakobson, "Slavic Mythology" (in Funk and Wagnall, *Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, II, 1950, pp. 1025 sgg.); E. Gasparini, *Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi*, pp. 54 sgg., e *passim*. Alois Schmaus mostra un maggior scetticismo: cfr. "Zur Altslawischen Religionsgeschichte" (*Saeculum*, IV, 1953, p. 206-230), pp. 223 sgg. Sulla concezione della divinità presso gli Slavi, cfr. Bruno Meriggi, "Il concetto del Dio nelle religioni dei popoli Slavi" (*Ricerche Slavistiche*, I, 1952, pp. 148-176).

[35] Cfr. Roman Jakobson, *op. cit.*, p. 1025; K. H. Menges, "Early Slavo-Iranian contacts and Iranian influences in Slavic mythology" (*Symbolae in honorem Z. V. Togan*, Istanbul, 1950-1955, pp. 468-479).

[36] Cfr. R. Jakobson, *ibid.*; Ivan Popovič, "Illyro-Slavica" (*Annali, Istituto universitario Orientale*, Napoli Sezione linguistica I, 2, 1959, pp. 165-176).

[37] Cfr. Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso* (Roma, 1958), pp. 42 sgg. L'arcaismo dei folklori sud-est europei è fuori di dubbio; cfr. cap. 5.

[38] G. Scholem, "Le mouvement sabataïste en Pologne" (premier article, *Rev. Hist. Rel.*, t. 143, 1953, pp. 30-90), p. 38.

influenza sul tema dell'immersione cosmogonica. Questo mito, in cui l'immersione del Diavolo o di un uccello acquatico precede l'opera creatrice di Dio, è presente in 24 zone della regione baltico-slava (fra le quali, 6 zone dell'Ucraina e 11 della Grande Russia) e in 12 zone del territorio ugro-finnico. In base a questi dati, I. Grafenauer ha visto in questo mito cosmogonico la prova che gli antichi Slavi credevano in un Essere Supremo.[39] L'ipotesi ha tuttavia incontrato l'opposizione di F. Bezlaj, che ha rimproverato al Grafenauer di fondare la sua tesi su un materiale insufficiente.[40]

Questo mito cosmogonico, come giustamente ha notato E. Gasparini, è uno dei più diffusi della terra, specialmente nella regione euro-asiatica (*op. cit.*, p. 4 e sgg.). Evel Gasparini, indipendentemente dall'opera del Grafenauer, ha cercato di mettere a fuoco la concezione dell'Essere Supremo presso gli Slavi primitivi. Per quel che si può concludere dai suoi rapporti, ancora del tutto provvisori, il Gasparini considera il mito della 'pesca della terra' quale lo si incontra presso i popoli slavi, come il risultato delle profonde influenze della mitologia lunare.[41] Il Gasparini, infatti, accetta la tesi dell'Helmold, secondo cui gli Slavi credevano nell'esistenza di un solo Dio (*non diffitentur unum deum in coelis*), ma ritenevano nello stesso tempo che questo Dio si interessasse solo delle cose celesti (*coelestia tantum curare*) e abbandonasse il governo del Mondo alle divinità inferiori, che egli stesso aveva creato (*hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse*). Helmold chiama questo Dio *prepotens* e *deus deorum*, un Dio che non può dirsi per gli uomini: regna sugli altri dèi (*coeteris imperitans*) e non ha più alcun rapporto con la Terra.[42] Gasparini mette in relazione questo 'Dio lontano' con gli dèi celesti degli Ugro-Finnici e dei popoli turchi dell'Asia centrale: dèi sublimi, creatori della Terra, ma passivi, senza immagini e senza culto (*ibid.*, pp. 64 e sgg.). In conclusione il Gasparini

[39] I. Grafenauer, "Ali je praslovanska beseda 'bog' iranska izposojenka", in *Slovenski Etnograf*, v, 1952, pp. 237-250; E. Gasparini, *Credenze religiose e obblighi nuziali*, p. 4.

[40] Fr. Bezlaj, "Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih", in *Slovenski Etnograf*, III-IV, 1951, p. 348; Gasparini, op. cit., p. 4.

[41] Cfr. *Corso di Storia della Lingua e Letteratura Russa* (Anno Accademico 1949-1950, corso litografato, Venezia, 1950), p. 188; cfr. anche *La civiltà matriarcale*, pp. 90 sgg.; id., *Danze e fiabe del mondo slavo* (Venezia, 1955, corso litografato), pp. 113 sgg.

[42] Cfr. *Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi*, pp. 54 sgg. Gasparini considera questo passo di Helmold come il documento più importante della storia religiosa degli Slavi primitivi, più importante anche del testo di Procopio; *ibid.*, p. 68.

sostiene che presso gli antichi Slavi, come presso gli Ugro-Finnici, il Dio celeste si ritira dal mondo e diventa un *deus otiosus*.[43]

Discuteremo in seguito questa tesi del Gasparini, per ora ci basti ricordare che nel mito dell'immersione cosmogonica l'oziosità del Dio si manifesta in uno scenario dai contorni ben definiti: le Acque primordiali, l'antagonismo dell'avversario e la stanchezza di Dio, l'inerzia mentale del Creatore dopo aver compiuto la sua opera. Limitiamoci per ora a studiare questi motivi mitologici.

Alcune leggende russe

Abbiamo riportato una sola variante russa del mito, e questo perché i documenti russi costituiscono un gruppo particolare, in cui l'elemento caratterizzante è l'apparizione del Diavolo sotto forma di uccello acquatico. Questo tipo di variante è presente ad esempio, nella leggenda del mare di Tiberiade, un apocrifo che è incluso nella "Lista dei libri divini" e del quale rimangono manoscritti del XV e XVI secolo.[44] Quando ancora non esistevano né il Cielo, né la Terra, ma solo il mare di Tiberiade, Dio volava nell'aere (probabilmente sotto forma di uccello). Egli scorse un uccello acquatico (*gogol*), che volava sfiorando la superficie dei flutti. Era Satana. "Chi sei?", gli domandò Dio. "Io sono Dio", rispose il Diavolo. "E qual è, dunque, il mio nome?", chiese ancora Dio. "Tu sei il Dio di tutti gli Dei, il Signore di tutti i Signori", rispose Satana. Dio allora lo fece immergere nel fondo del mare e lo proclamò primo fra tutti gli angeli. Ma Satana volle elevarsi sul trono al di sopra delle nuvole e il Signore ordinò all'arcangelo Michele di respingerlo negli abissi.

L'elaborazione cristiana della leggenda è evidente, ma il tratto caratteristico — ornitomorfia del Diavolo — è sicuramente di origine centroasiatica. Notiamo che Dio ignora l'esistenza del Diavolo mentre quest'ultimo sa che il suo interlocutore è il "Dio degli Dei". Questo particolare potrebbe essere interpretato nel senso che Dio non conosce l'origine del male, ma questa separazione di Dio dal male e dal Maligno conduce ne-

[43] *Ibid.*, p. 85. Egli trova, del resto, altri tratti di rassomiglianza fra gli Slavi e gli Ugro-Finnici, per esempio, nei costumi nuziali e funebri, nelle canzoni alternate, nelle varianti musicali, nei vestiti, ecc.; cfr. E. Gasparini, "Finni e Slavi" (*Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, Sezione Slava, Napoli, I, 1958, pp. 77-105).

[44] Si troverà la bibliografia delle prime edizioni e degli studi critici in Dähnhardt, I, p. 45. n. 1. Cfr. anche Jordan Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, pp. 287-311. H. Ch. Puech, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, pp. 129 sgg.

cessariamente a una lettura dualistica. Una variante raccolta nel distretto di Tver narra che né Dio, né Satana sono stati creati e che nessuno sa da dove provengano. In questa versione Satana è simile a Dio, ma con la differenza che non può creare senza l'intervento di Dio. Il mito segue lo schema già noto: Dio ordina a Satana di immergersi nel mare; Satana si nasconde un po' di sabbia nelle mani, ma quando la terra comincia a lievitare, da quei pochi granelli si formano delle montagne.[45] In un'altra variante leggiamo che Satana propone a Dio di diventare suo fratello di sangue: "Tu sarai il fratello minore e io il maggiore!", e, poiché Dio scoppia a ridere, il Diavolo si dice soddisfatto di essere il minore. Ma il Signore fa il segno della croce e il Demonio scompare.[46] Si intravede in questa leggenda l'antico motivo, espresso ormai in simboli cristiani, della consanguineità fra Dio (Cristo) e il Diavolo. L'idea che il Maligno sia il fratello maggiore di Dio è molto probabilmente di origine zurvanita.

Una leggenda proveniente dalla Grande Russia presenta i fatti in maniera diversa. Sulla superficie del mare vi era un'anitra e il Diavolo le domandò perché si trovasse là. "Io sono un uccello acquatico, il mio posto è sul mare". Allora il Diavolo le ordina di portargli della terra e l'anitra si tuffa per tre volte nel mare. Ma in quel momento sopraggiunge Dio e domanda al Demonio da dove ha preso la terra. "È l'anitra che me l'ha portata", risponde il Diavolo. "Creiamo insieme la terra", propone allora Dio. Il Diavolo si immerge a sua volta, ma si nasconde un po' di terra in bocca; dal suo sputo avranno origine le montagne.[47] Il tema dell'uccello acquatico, che precede nel racconto sia l'apparizione di Dio, sia quella del Diavolo, è certamente assai antico. Ma l'ignoranza di Dio — domanda, infatti, da dove provenga la terra — è particolare insolito per questo mito; se ne conoscono solo pochissimi esempi (cfr. il mito dei Buriati). L'ordine stesso in cui appaiono i personaggi — l'uccello, Dio, il Diavolo — è assai strano. Molto probabilmente l'avversario di Dio, che si manifesta in origine in forma di uccello, ha dato origine a due diversi personaggi: il Diavolo e l'anitra. In effetti, in un'altra leggenda raccolta nella Grande Russia, il Diavolo si immerge nel mare sotto forma di cigno e porta un po' di fango, con cui Dio crea il Mondo. Le paludi e le montagne hanno origine da quel po' di terra che il Diavolo si nasconde in bocca.[48] Una versione della Russia settentrionale pre-

[45] Dähnhardt, I, pp. 338-339, da *Živaja Starina*, IX, pp. 393 sgg.
[46] Dähnhardt, I, p. 48, da Veselovskij.
[47] W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, XII, pp. 56-57; cfr. Dobrovolskij.
[48] W. Schmidt, *op. cit.*, XII, pp. 57-58. Le versioni ucraine si avvicinano alla forma balcanica: Dio chiede all'angelo Satana di portargli della creta. Satana ne conserva un pezzetto in bocca e, sputandolo, crea le montagne. Quando Dio si addormenta, Satana cerca di annegarlo (Strauss, *Die Bulgaren*, pp. 13 sgg.; Däh-

senta Dio e il Diavolo sotto forma di anitre tuffatrici, la prima bianca e la seconda nera.[49] Questa versione risente probabilmente l'influenza della leggenda del mare di Tiberiade.[50]

Come si vede, le versioni russe apportano un nuovo elemento: l'ornitomorfia del Diavolo e, in alcuni casi, di Dio. Questo elemento si precisa nei miti dei popoli euro-asiatici, specialmente nelle culture di pastori-allevatori, per le quali, come osserva F. Flor, il motivo dell'immersione cosmogonica costituisce una vera *Signatur*.[51] Ci è impossibile presentare in queste pagine tutto il materiale raccolto sull'argomento; se ne può trovare un'ampia documentazione nei volumi IX-XII dell'*Ursprung der Gottesidee*, di P. Wilhelm Schmidt. L'eminente etnologo ha utilizzato, completato e integrato il materiale già raccolto da Veselovskij, Dähnhardt e Harva. Nell'utimo volume della sua opera, P. W. Schmidt ha cercato di elaborare un'analisi storica di questo mito cosmogonico, i cui risultati, tuttavia, non accettiamo completamente.[52]

nhardt, p. 55). Secondo un'altra variante, Dio trova Satana nella schiuma, gli dà due ali e lo trasforma in angelo. Ma anche in questa variante ritorna l'idea di Dio che si sforza di 'formare' e di 'spiritualizzare' un Essere di cui non conosce l'origine, ma che si rivela ben presto come l'Avversario. In effetti, Dio lo manda a cercare la terra — e a partire da questo momento il racconto si svolge come nella prima variante: (Dähnhardt, p. 55). In una variante rutena, l'arcangelo Satana si immerge tre volte e conserva un po' di fango in bocca (Dähnhardt, p. 52).

[49] U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p. 97, cfr. anche Veselovskij.

[50] L'immagine di "Dio sotto forma di uccello" s'incontra anche in altri contesti del folklore religioso est-europeo. Cfr. i Natali della Galizia (più esattamente della regione del Dniester) nei quali si racconta di tre colombe che si tuffano e, portando un po' di sabbia, creano la Terra (Dähnhardt, p. 59). In una variante ucraina, Dio, Pietro e Paolo si trovano su tre aceri in mezzo al mare azzurro. Essi si tuffano nel fondo del mare per riportarne la sabbia d'oro necessaria alla Creazione, ma Dio è il solo a riuscirvi (Dähnhardt, *ibid.*).

[51] F. Flor, "Die Indogermanen in der Völkerkunde. Gedanken um das Problem der Urheimat" (in *Hirt Festschrift*, Heidelberg, 1936, vol. I, pp. 69 sgg.), p. 102.

[52] *Ursprung d. Gottesidee*, XII, pp. 115-173. È inutile indicare tutti i passi dei volumi precedenti dell'*Ursprung*, nei quali W. Schmidt aveva studiato il 'Tauchmotiv'. I suoi primi saggi di sintesi sono in *Ursprung*, vol. VI (1935), pp. 32-42, e in Das Tauchmotiv in Erdschöpfungsmythen Nordamerikas, Aisiens und Europas" (in *Mélanges de Linguistique et de Philologie offerts à Jacques Van Ginneken*, Paris, 1937, pp. 111-122). Il nostro studio era già stato pubblicato, quando siamo venuti a conoscenza dell'articolo di Ugo Bianchi, "Le dualisme en histoire des religions" (*Rev. Hist. Rel.*, t. 159, 1961, pp. 1-46). Vedere anche Alan Dundes, "Earth-diver: Creation of the Mythopoeic Male" (*American Anthropologist*, t. 64, 1962, pp. 1032-1051): saggio d'interpretazione psicoanalitica.

L'immersione cosmogonica presso le culture ugriche

Cominciamo col ricordare alcuni miti ugro-uralici. I Ceremissi raccontano che, prima della creazione del mondo, Keremet, il fratello di Dio (Yuma), nuotava sulle Acque sotto forma d'anitra. Per ordine di Yuma, Keremet si immerse e portò in superficie del fango, nascondendosene, però, un poco in bocca. Dio creò la Terra piatta e liscia, ma Keremet, sputando, diede origine alle montagne.[53] Presso i Mansi (Voguli), si racconta che l'Essere Supremo, Kors-Torum, fece tuffare molti uccelli acquatici, per cercare la sabbia sul fondo del mare. L'avversario di Dio non appare in questo mito.[54] I Voguli conoscono molte versioni della leggenda. Secondo una di queste, è Elempi, il figlio della Prima Coppia, che porta in superficie della sabbia, immergendosi nelle Acque sotto forma di uccello.[55] Secondo un'altra variante, la Prima Coppia abitava in una dimora in mezzo al mare. Un giorno scorsero un uccello di ferro che si tuffava nel mare e tornava in superficie con un po' di fango nel becco. Il mattino dopo si era già formata la Terra; dopo tre giorni le acque erano completamente scomparse.[56] Infine, in una terza variante dei Voguli s'incontrano elementi già presenti nelle leggende mordvine e dell'Europa orientale. Dalla sua dimora al di sopra delle nubi, Dio sputa sulle Acque. Dal suo sputo ha origine una sfera e dopo poco si ode un mormorio. "Chi è che fa rumore?", domanda Dio. "Sono io, Satana", risponde una voce. "Vieni con me fra le nuvole", gli dice Dio. Satana sale in cielo e Dio gli chiede se è possibile creare insieme il Mondo. "Certo — replica Satana —, si può prendere la semenza della Terra dal fondo del mare". Il Diavolo si tuffa e raccoglie della semenza con la pianta del piede, ma se ne nasconde un po' in bocca. Quando, benedetta da Dio, la Terra comincia a estendersi, Satana è costretto a sputare e hanno così origine le montagne.[57]

[53] Strauss, *Die Bulgaren*, p. 16; Dähnhardt, p. 60. Secondo una variante mordvina, Dio sputa nell'Acqua e dal suo sputo nasce Satana in forma di uccello (Dähnhardt, p. 62).

[54] Dähnhardt, pp. 62-63, da Veselovskij.

[55] Dähnhardt, p. 66, da Lucien Adam, *Revue de Philologie et d'Ethnographie*, I, 1874, p. 9. Cfr. W. Schmidt, *Ursprung*, XII, pp. 39-40. Vedere anche U. Harva, *op. cit.*, p. 98, da Munkácsi. W. Schmidt, p. 41, ha chiaramente dimostrato che questo mito contiene molti motivi estranei al tema del tuffo cosmogonico.

[56] Dähnhardt, p. 63, da Munkácsi; W. Schmidt, XII, pp. 41-42.

[57] Strauss, *Die Bulgaren*, p. 14; Dähnhardt, pp. 66-67; Feldmann, *op. cit.*, pp. 383 sgg.; Harva, p. 95; W. Schmidt, XII, pp. 42-43. Il mito racconta, in seguito, la creazione dei Cieli, la creazione dell'uomo e l'episodio del cane che riassumeremo secondo una variante samoieda.

Ricordiamo ora alcuni miti dei Samoiedi che costituiscono l'ultima propagine settentrionale degli Uralici. Secondo un testo pubblicato da T. Lehtisalo, Num, il Dio supremo, ordina ai cigni e alle oche di immergersi nel mare, per vedere se sul fondo vi sia della terra. Gli uccelli ritornano in superficie senza aver trovato nulla. Dio incarica allora il marangone. Dopo sei giorni questi ritorna alla superficie: ha visto la terra, ma non ha avuto la forza di prenderla. Infine si tuffa l'uccello *lyuru* e il settimo giorno ritorna con un po' di fango nel becco. Quando Num ha già creato la Terra, 'da qualche parte' arriva 'un vecchio' che gli domanda il permesso di riposarsi. Num, in un primo momento rifiuta, anzi gli intima di procurarsi da solo la terra dove riposarsi, ma infine gli accorda il suo permesso. La mattina seguente Num sorprende il vecchio mentre sta cercando di distruggere l'isola, anzi ne ha già distrutta buona parte. Num gli ordina subito di andarsene, ma il vecchio gli chiede tanta terra quanta ne copre la punta del suo bastone e scompare in quella piccola buca, dopo aver affermato che in futuro avrebbe abitato colà e avrebbe rapito gli uomini. Costernato, Num riconosce il suo errore: aveva creduto che il vecchio volesse abitare *sulla* Terra e non *sotto* di essa.[58]

Osserviamo alcuni tratti di questa leggenda: Num invia degli uccelli acquatici[59] e non il Diavolo; l'Avversario appare sulla scena *dopo* la creazione del Mondo, ma cerca subito di distruggere l'opera di Dio; solo alla fine discende sotto terra e dichiara la sua ostilità verso gli uomini, si rivela, cioè, Signore del Regno dei Morti. La lezione che si ricava dal mito è che Num non ha nulla in comune con le forze del Male che ostacolano la Creazione e non è direttamente responsabile della condizione mortale dell'umanità. (Benché la morte sia introdotta fra gli uomini per una sua mancanza di perspicacia: cfr. i miti che spiegano l'origine della morte con l'imprevisto, con la poca attenzione di Dio, o con la stupidità umana).

Un altro mito dei Samoiedi inizia con l'antagonismo fra Num e la Morte. Poiché Ngaa (la Morte) si riteneva superiore a Num, questi le

[58] T. Lehtisalo, "Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden" (*Mém. de la Société finno-ougrienne*, LIII, 1924), pp. 8 sgg.; W. Schmidt, vol. XII, pp. 11-12; cfr. anche vol. III, pp. 352 sgg.

[59] Un mito dei Samoiedi di Tourouchansk racconta che, dopo il diluvio, sette sopravvissuti erano alla deriva in una barca. Le Acque si erano talmente sollevate da toccare quasi il Cielo. Gli uomini pregarono un pettirosso tuffatore di cercare della terra. Dopo sette giorni, l'uccello ritornò portando un po' di terra, della sabbia e alcune erbe. Gli uomini gettarono tutto sulla superfice del mare e, alla loro preghiera Num ricostituì di nuovo per essi la Terra: cfr. Walter Anderson, "Nordasiatische Flutsagen" (*Acta et Commentationes Universitatis Dorpatensis. B. Humaniora*, IV, 3, Dorpat, 1923), pp. 17 sgg.

intimò di creare la Terra. Ngaa affondò una mano nelle Acque per prendere della sabbia, ma la sabbia le scivolò attraverso le dita. Num allora creò il Mondo e, per renderlo più stabile, domandò a Ngaa di mettervi sotto una balena. Ma, poiché la Terra continuava a tremare, Num le ordinò di fissarla con una grande pietra: questa pietra sono i monti Urali. "Ora che abbiamo creato il Mondo — disse Dio — bisogna trovargli un Signore", e con un po' di terra creò l'uomo. Creò poi un cane e gli ordinò di proteggere l'uomo. Ma, mentre il Signore era assente, Ngaa sedusse il cane e gli promise una pelliccia se le avesse permesso di avvicinarsi all'uomo; riuscì così ad avvicinarlo e lo divorò. Num allora creò una coppia umana e condannò il cane a nutrirsi in eterno di escrementi.[60] I tratti dualistici del mito sono fortemente marcati; il motivo del tuffo cosmogonico è invece quasi dimenticato (Ngaa immerge soltanto la mano nelle Acque), ma l'avversario di Dio, la Morte, aiuta a creare il Mondo.

Varianti altaiche e mongole

Presso i popoli turchi, i miti cosmogonici presentano ancora più chiaramente le fusioni di due motivi in origine indipendenti: 1) gli uccelli acquatici che, per ordine di Dio, si tuffano nelle Acque per cercare del fango; 2) l'avversario di Dio — ornitomorfo o antropomorfo — che compie la stessa azione, ma cerca inoltre di creare il Mondo per conto proprio o di rovinare la Creazione. In un mito dei Tatari Lebed, un cigno bianco si immerge per ordine divino nelle Acque e con il becco porta in superficie un po' di fango. Con questo fango Dio crea la Terra, piatta e liscia; poi ordina a un altro uccello di portare altro fango e con questo crea le montagne. Solo alla fine del mito interviene il Diavolo che genera le paludi.[61] Un mito dei Tatari Abakan, raccolto da Radlov, narra che in principio non v'era che un'anitra. Quest'anitra si creò un compagno — un'altra anitra — e la inviò a cercare della sabbia. Il 'compagno' si immerse tre volte, ma nascose un po' di sabbia per sé. L'anitra, accortasi dell'inganno, disse: "Da questa sabbia avranno origine delle pietre". Il 'compagno' domandò allora un po' di terra per sé e ne ottenne quanta ne poteva coprire la punta del suo bastone.[62]

[60] Lehtisalo, *op. cit.*, pp. 9 sgg. W. Schmidt, XII, pp. 12-13.
[61] W. Radlov, *Aus Sibirien* (Leipzig, 1884), II, p. 360; cfr. anche W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. IX, (1949), pp. 121 sgg.
[62] W. Radlov-H. T. Katanov. *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme*, IX Teil (Saint-Petersburg, 1907), pp. 222 sgg.; W. Schmidt, *Ursprung*, IX, pp. 512 sgg.; XII, pp. 22-23. Il mito racconta, in seguito, la creazione dell'uomo e l'episodio del cane; Erlich Khan lo tenta con la pelliccia, si avvicina all'uomo e lo insudicia.

In questa versione, Dio — ornitomorfo — crea un compagno a propria immagine. Questi lo aiuta a creare il mondo e, anche se in tono minore, si comporta come Dio. Il mito è, in verità, un po' confuso: infatti, Erlik Khan interviene sulla scena solo più tardi, per contaminare l'uomo e, benché non riveli mai la sua provenienza, sappiamo che egli è il Signore degli Inferi. L'anitra creata da Dio e che lo inganna riuscendo a ottenere per sé il foro praticato in terra con la punta del bastone, si rivela essere il 'Diavolo'.

Il carattere dualistico è molto marcato nei miti dei Tatari d'Altai. In principio, quando non esistevano né il Cielo, né la Terra, Dio e l' 'uomo' nuotavano insieme, sotto forma di oche nere. L' 'uomo' cercò di volare più in alto, ma cadde in acqua e implorò l'aiuto di Dio. Dio allora fece emergere dalle Acque una roccia e l' 'uomo' poté sedervi. In seguito Dio lo mandò a cercare del fango, ma l' 'uomo' ne nascose un po' in bocca. Quando la Terra cominciò a estendersi anche il fango si gonfiò e l' 'uomo' fu costretto a sputare: ebbero così origine le paludi. Dio allora disse: "Tu hai peccato e i tuoi fedeli saranno malvagi. I miei fedeli saranno invece, rispettosi e vedranno il Sole e la luce e mi chiameranno Kurbystan (= Ohrmazd). Tu sarai chiamato Erlik.[63]

L'influenza dei motivi iranici è evidente,[64] ma lo scenario dell'immersione cosmogonica rimane inalterato. L'identità fra l' 'uomo' e il Signore degli Inferi, Erlik-Khan, è spiegata dal fatto che il Primo Uomo, l'Antenato mitico, è anche il Primo Morto. Il motivo 'dualistico', in modo particolare per quanto riguarda l'antagonismo Primo Uomo-Dio, rappresenta un'ulteriore elaborazione dell'antagonismo paradigmatico Dio-Diavolo.

Nelle leggende degli Altai-Kizi, Ülgen riveste un ruolo minore. Il Dio discende sulle Acque primordiali per creare il Mondo, ma non sa né cosa, né come fare. Vede allora avvicinarsi un 'uomo'. "Chi sei? Cosa fai?", gli domanda Ülgen. "Sto andando a creare la Terra", gli risponde l'altro. Dio si adira: "Se non sono capace io di creare la Terra,

[63] W. Radlov, *Aus Sibirien*, II, pp. 3-5; una versione più elaborata è stata pubblicata da Radlov, nel primo volume dei suoi *Proben der Volksliteratur*, I, pp. 175-184; cfr. anche W. Schmidt, *Ursprung*, IX, pp. 102-104, 112 sgg.; 126 sgg.; XII, pp. 15-17. Il mito narra in seguito la creazione dell'uomo. Erlik Khan chiede tanta terra quanta ne può coprire con il suo bastone. Egli percuote la terra e appaiono degli animali nocivi. In fine Dio lo manda sotto terra. L'antagonismo fra Erlik e Dio non indica necessariamente una concezione 'dualista'. Nelle iscrizioni paleo-turche, Erlik è il Dio della Morte; cfr. Annemarie v. Gabain, "Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften" (*Anthropos*, 48, 1953, pp. 537-556).

[64] Cfr. Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso*, pp. 183-185.

come puoi pretendere di riuscirci tu?". "Io so dove trovare il materiale necessario". risponde l' 'uomo'. Dio allora gli ordina di tuffarsi nel mare. Sotto le Acque l' 'uomo' trova una montagna, ne stacca un piccolo pezzo e se lo nasconde in bocca. Quando riemerge ne offre una parte a Ülgen che crea la Terra; dallo sputo dell' 'uomo' hanno, invece, origine le montagne. Vistosi scoperto, l' 'uomo' domanda a Dio tanta terra quanta ne può coprire la punta del suo bastone e, ingannando Dio, sparisce nel piccolo buco.[65]

L'immersione cosmogonica costituisce il motivo centrale di questi quattro miti tatari, variano, invece, i personaggi: un cigno bianco (Tatari Lebed), la seconda 'anitra' (Abakan), l' 'uomo' sotto forma di un'oca nera (Altai), l' 'uomo' (Altai-Kizi). Varia anche il rapporto fra Dio e il suo Avversario: l'avversario entra in scena dopo la Creazione (Lebed); è creato da Dio e lo aiuta a creare il Mondo (Abakan); è presente fin dall'inizio sotto forma di oca nera (Altai); sa dove si trova la materia necessaria per creare il Mondo (Altai-Kizi). L'Avversario cerca di creare il Mondo come fa Dio, ma non riesce che a rovinare il Creato divino (paludi, montagne, Inferi). Rappresenta il Male, ma è anche il Re dei Morti (Abakan, Altai, Altai-Kizi). In tutte le varianti è sempre Dio a ordinare l'immersione cosmogonica, sia agli 'uccelli', sia al 'compagno', sia al personaggio sconosciuto che incontra. Solo Dio può creare il Mondo da un po' di terra. Nel mito Altai-Kizi, Dio ignora dove si trovi la materia prima ed è l' 'uomo' a informarlo, ma si tratta di un motivo che si trova raramente nel mito.

Presso i Mongoli le varianti sono ancora più complesse. Očirvani e Tšagan-Šukurty discendono dal Cielo sulle Acque promordiali; Očirvani ordina a Tšagan-Šukurty di immergersi e di portargli del fango. Dopo aver sparso il fango su una testuggine, ambedue si addormentano. Sopraggiunge il Diavolo, Šulmus, che cerca di spingerli nel mare, con i noti risultati: la Terra si estende sempre più.[66] Secondo un'altra variante, Očurman, che vive in Cielo, decide di creare la Terra e si pone alla ricerca di un compagno. Incontra Tšagan-Šukurty e gli ordina di andare a prendere del fango in suo nome. Ma Tšagan-Šukurty si mostra orgoglioso: "Senza di me non avresti mai avuto del fango!", a queste parole la terra gli scivola fra le dita. Tuffatosi per la seconda volta, prende la terra nel nome di Očurman. Dopo la creazione interviene sulla scena Šulmus, che domanda tanta terra, quanta ne può toccare con la punta del suo

[65] Dähnhardt, I, pp. 70-71, da Potanin; Harva, *op. cit.*, p. 94 (medesima fonte); cfr. anche W. Schmidt, XII, pp. 19-20.
[66] W. Schmidt, XII, p. 24. Cfr. anche vol. X (1952), p. 53.

bastone. Šulmus colpisce il suolo con il bastone e dalla terra escono tre serpenti.[67]

L'apparizione dei serpenti costituisce una modificazione, in senso 'dualistico', di un motivo più arcaico: l'apertura attraverso cui il Dio della Morte discende negli Inferi. Come ha già notato Ugo Bianchi,[68] in quest'ultima variante del mito sono presenti due Esseri maligni: il collaboratore geloso e orgoglioso (Tšagan-Šukurty) e l'avversario (Šulmus), che distrugge l'opera di Dio. Nel mito sono presenti due diversi motivi dualistici: 1) l'identificazione dell'avversario-rivale con il protagonista dell'immersione cosmogonica; 2) il Diavolo che arriva da un luogo imprecisato, quando la Terra è già creata e cerca di rovinare l'opera di Dio.

Buriati e Iakuti

I Buriati conoscevano molte varianti del mito, alcune assai singolari. Una leggenda racconta che Sombol-Burkan si muoveva sulle Acque primordiali, quando vide un uccello che nuotava con i suoi dodici piccoli. "Uccello, immergiti nelle profondità del mare e portami della terra, della terra nera con il becco e della terra rossa con le zampe". Ottenuta la terra, Dio la seminò sulle Acque e fu così che ebbe origine il Mondo.[69] Seconda un'altra variante gli uccelli acquatici si immergono per ordine di Dio e gli portano della terra rossa. Burkan può così creare il Mondo e l'uomo.[70] In alcuni casi la leggenda presenta tre divinità: Essexe-Burkan, Maidari-Burkan e Šibegeni-Burkan.[71] Le tre divinità mandano un uccello acquatico a cercare del fango per creare il Mondo; in seguito creano anche la prima coppia umana.[72]

[67] W. Schmidt, XII, pp. 25-26. Cfr. anche X, pp. 53-54. Si sa che la cosmologia e la mitologia dei Mongoli sono state molto influenzate dal buddhismo e dalle speculazioni indiane (Očirvani = Vajrapani). La sopravvivenza del motivo dell'immersione cosmogonica è perciò più notevole.
[68] Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso*, p. 162.
[69] Uno Harva, *op. cit.*, p. 104; W. Schmidt, vol. X, pp. 205-206.
[70] W. Schmidt, vol. XII, da A. Bastian. Cfr. anche Uno Harva, *op. cit.*, p. 104.
[71] Essexe Burkan è, senza dubbio, Esege Malan, l'Essere Supremo dei Buriati. Maidari = Maitreya, e Šibegeni = Šakyamuni. Sulle influenze buddhiste nell'Asia centrale e settentrionale, cfr. M. Eliade, *Le Chamanisme e les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 430 sgg. (2 ed., 1968, pp. 385 sgg.). Il nome Burkhan (Burkan, Burchan) significa nell'Asia centrale 'Dio'. Cfr. W. Schmidt, *Ursprung*, X, pp. 573 sgg.; Dominik Schröder, "Zur religion der Tujen des Šininggebietes" (*Anthropos*, XLVIII, 1953, pp. 202-259), p. 203.
[72] U. Harva, *op. cit.*, p. 104; W. Schmidt, vol. XII, pp. 27 sgg.

Alcune varianti aggiungono un episodio drammatico: immergendosi nelle profondità marine, l'uccello incontra un gambero che dopo aver sentito la ragione dell'immersione si irrita ed esclama: "Io vivo sempre nel mare, ma non ne ho mai visto il fondo", e minaccia l'uccello con le sue tenaglie. Ma Sombol-Burkan rivela all'uccello una formula magica che gli permetterà di toccare il fondo.[73]

I Buriati della regione d'Alarsk conoscono un mito analogo a quello degli Altai-Kizi. Burkan discende dal Cielo per creare il Mondo e Šolmo, il Diavolo, gli rivela dove si trova la terra. Dio invia il Diavolo a cercarla e la semina sul mare, dicendo: "Che il Mondo sia!". Šolmo, allora, esige un po' di terra per piantarvi il suo bastone, ma dall'apertura escono rettili e bestie nocive.[74]

Gli Iakuti, che oggi vivono molto più a nord-est degli altri popoli turchi, conoscevano varianti del mito profondamente influenzate dal cristianesimo e facilmente riconducibili a forme russe o del sud-est europeo. Secondo la versione che è stata resa nota dal Priklonskij, in principio non v'erano che le Acque. L'Essere supremo, Yürün ajy-tojon (il Bianco Signore Creatore), vide una sfera sulle onde e le domandò: "Chi sei? da dove vieni?" La sfera rivelò di essere Satana e di vivere sul fondo delle Acque. Dio, allora, disse: "Se esiste davvero la terra sul fondo delle Acque, portamene un po'". Satana ubbidì e Dio, dopo aver benedetto la terra, vi riposò sopra. Ma Satana cercò di spingerlo in acqua e cominciò a tirare la Terra, che però diventava sempre più solida ed estesa.[75]

Una variante raccolta dallo Shieroshewskij, presenta fin dall'inizio Cristo e il suo fratello maggiore Satana. "Tu ti vanti di poter fare ogni cosa e di essere più potente di me, portami, dunque, un po' di sabbia dal fondo del mare!". Satana si immerge due volte, ma la sabbia gli scivola sempre fra le dita. La terza volta si trasforma in una rondine e riesce a portare un po' di sabbia con il becco. Cristo la benedice e crea la Terra, liscia e piatta come una tavola. Ma Satana si era nascosto un po' di sabbia

[73] U. Harva, pp. 105 sgg. Presso i Votiachi della regione di Sarapul, il Diavolo, tuffandosi per portare a Dio un po' di fango, incontra un gambero. Questo gli dice di non aver mai visto la terra, benché abiti in mare da 120 anni; Harva, p. 106. U. Harva nota giustamente che in questa leggenda il Diavolo ha sostituito il tuffatore originale, cioè l'uccello acquatico (*ibid.*).

[74] Harva, *op. cit.*, p. 94; W. Schmidt, vol XII, pp. 28-29. In un'altra variante, il Diavolo nasconde del fango sotto il suo calcagno per creare le montagne; Harva, p. 98; W. Schmidt, XII, p. 29.

[75] W. Schmidt, vol. XI, p. 57, da V.L. Priklonskij, "Trigoda o Jakutskoj oblasti", *Živaja Starina*, IV, 1891, pp. 43-66), p. 66.

in bocca e quando Cristo, scoperto l'inganno, gli dà un colpo sulla nuca, il Diavolo è costretto a sputare e hanno così origine le montagne.[76]

In una variante degli Iakuti settentrionali al posto del Dio troviamo la 'Madre di Dio'. Per farsi portare del fango dal fondo delle Acque, la 'Madre di Dio' crea due uccelli acquatici, un pettirosso pescatore e un'anitra selvatica. Ma solo quest'ultima le porta della sabbia; il pettirosso sostiene di non aver trovato nulla ed è condannato dalla 'Madre di Dio' a tuffarsi in eterno per cercare del cibo. In seguito la 'Madre di Dio' crea la Terra.[77]

Quest'ultima variante è la sola nella quale l'immersione cosmogonica sia effettuata da uccelli acquatici, particolare che ricorda la forma precristiana del mito. Le altre due varianti hanno, invece, profondamente subito l'influenza del cristianesimo. (Non bisogna tuttavia dimenticare che nella seconda versione il Diavolo si trasforma in rondine per poter raccogliere del fango sul fondo). L'avversario di Dio (Cristo) non è più il Maligno, il Signore della Morte (Erlik-Khan, l' 'uomo', Ngaa), ma Satana.

Il pettirosso pescatore è presente anche in un mito degli Ienissei: il grande sciamano Doh volava al di sopra delle acque insieme ai cigni, ai pettirossi e agli altri uccelli acquatici. Poiché non trovava un posto per riposare, ordinò al pettirosso di immergersi nelle profondità del mare per trovare della terra. Alla terza immersione il pettirosso riuscì a portare un po' di fango nel becco e Doh creò un'isola.[78]

Gli uccelli, e in modo particolare gli uccelli acquatici, rivestono un ruolo importante nella mitologia dell'Asia centrale e settentrionale. Dio, il Demiurgo, l'Antenato mitico, si presentano 'in origine' sotto forma di uccelli e la loro apparizione è sempre presagio di una creazione, di una trasformazione della struttura del mondo, della fondazione di un popolo o di una dinastia. In un mito cosmogonico, la cui diffusione supera i confini della Siberia e dell'Asia centrale, il Mondo ha origine da un uovo che galleggia sulle Acque primordiali. Il rituale degli sciamani siberiani presenta un simbolismo ornitomorfo molto accentuato: si crede che durante l'estasi lo sciamano possa volare o immergersi nelle profondità del mare.[79] Come vedremo fra breve, gli uccelli acquatici si ritrovano

[76] V. L. Shieroshewskij, *Jakuty* (Saint-Petersburg, 1896), p. 653, riassunto in Uno Harva, *op. cit.*, pp. 92-93, e W. Schmidt, XI, pp. 57-58; e XII, p. 34.

[77] Tretjakov, riassunto da Harva, *op. cit.*, p. 105, e W. Schmidt, XI, p. 58. Vedere altre varianti in Dähnhardt, p. 70; Feldmann, p. 375; W. Schmidt, XI, pp. 58-59; XII, p. 35.

[78] Uno Harva, *op. cit.*, pp. 103-104.

[79] Cfr. M. Eliade, *Le chamanisme*, pp. 149 sgg. (II ed., pp. 136 sgg.).

nelle cosmogonie dell'America settentrionale, e si tratta spesso delle stesse specie di cui parlano i miti nord-asiatici. Il tema dell'immersione cosmogonica è presente anche nelle mitologie indiane e indonesiane, anche se in questo caso si tratta per lo più di animali anfibi. La vasta diffusione di questo tema pone problemi su cui sarà necessario tornare in seguito. Ma solo in Europa e in Asia questo mito cosmogonico comporta la presenza di un antagonista, si sviluppa, cioè, in senso 'dualistico'. Esaminiamo, ora, l'origine di questo particolare sviluppo del mito.

Iran

Abbiamo già visto che i primi studiosi che hanno affrontato il nostro mito ne hanno cercato l'origine nella terra classica del dualismo, l'Iran. Ebbene, il motivo dell'immersione cosmogonica non è presente nella mitologia iranica. Se il mito appartiene dunque alla cultura iranica, bisogna, tuttavia, pensare che sia stato prodotto al di fuori dell'Iran, in ambienti culturali sincretistici. Infatti le idee religiose e le concezioni cosmogoniche iraniche si sono propagate sia verso l'India nord-occidentale e il Tibet, sia verso l'Asia centrale e la Siberia. Ma queste credenze non avevano un carattere 'dualistico' (cfr. i miti, i simboli e i rituali del culto di Mitra, o del Salvatore-Signore del mondo, o dell' 'uomo della luce', ecc.). Abbiamo, del resto, già rilevato alcune influenze iraniche nella mitologia dei Mongoli e dei Buriati (cfr. anche Khurbystan = Ohrmazd, presso i Tatari d'Altai). Cerchiamo ora di vedere se, malgrado l'assenza del tema dell'immersione cosmogonica, non si trovino nella mitologia iranica alcuni degli elementi costitutivi del nostro mito.

Ci sembra che almeno due elementi fondamentali del mito siano presenti nelle tradizioni iraniche, credute molto spesso zurvaniste. Il primo elemento ricorda l'improvvisa inerzia mentale di Dio che abbiamo già trovato nelle leggende balcaniche. Secondo la testimonianza di Eznik, confermata da altre fonti, Ohrmazd, dopo aver creato il Mondo, non sapeva come fare il Sole e la Luna. Ahriman lo sapeva e lo confidò ai demoni: Ohrmazd doveva giacere con sua madre, per creare il Sole, e con sua sorella, per creare la Luna. Un demone si affrettò a rivelare il segreto ad Ohrmazd.[80] Nessun testo zoroastriano ricorda questo epi-

[80] Eznik, *Contre les sectes*, vol. II, cap. 8, testo tradotto in R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian dilemma* (Oxford, 1955), pp. 438-439; cfr. *ibid.*, pp. 435-436, un frammento degli *Actes d'Anâhîdh*, dove il mito ha questo seguito: Ahriman minacciava di mandar in rovina la Terra, per mezzo di un rospo che aveva ingoiato le Acque. Un essere arimanico, la mosca, pungendo il naso del rospo, lo costringe a vomitare le acque accumulate.

sodio, per quanto l'incesto fosse incoraggiato dai sacerdoti di Zoroastro che lo giustificavano con l'esempio di Ohrmazd.[81] Ma quel che ci interessa non è tanto l'incesto come tramite della creazione, quanto piuttosto il motivo dell'incapacità del Creatore di terminare la sua opera, e la necessità di domandare aiuto al suo avversario, un Essere demoniaco. Il fatto poi che Eznik utilizzi questo motivo a fini polemici non ne compromette necessariamente l'autenticità. Ci troviamo probabilmente di fronte a una tradizione non zoroastriana, con caratteri tipicamente 'folklorici'.

Il secondo elemento costitutivo del nostro mito che possiamo ricondurre a un'origine iranica è la fraternità fra Dio (Cristo) e Satana. Basta ricordare i miti Ceremissi (dove Keremet è il fratello di Dio) e Iakuti (Satana fratello maggiore); la leggenda russa nella quale Satana propone a Dio di diventare suo fratello maggiore; la variante russa di Tver, secondo cui né Dio, né Satana sono stati creati; e ancora, le varianti mordvine e zigane che mettono in rilievo la solitudine di Dio e il suo desiderio di avere un fratello o un compagno. Eutimio Zigabeno ci informa che i Bogomili credevano che Satana fosse il primogenito di Dio e Cristo il secondogenito.[82] L'idea di un rapporto di eguaglianza, di consanguineità, fra Cristo e Satana era condivisa anche dagli Ebioniti [83] e questo fa supporre che tale concezione abbia circolato in ambienti giudaico-cristiani. L'idea che Dio abbia creato in origine un principio buono e uno malvagio, abbandonando il presente all'Angelo delle Tenebre e riservando il futuro all'Angelo della Verità, è già familiare agli Esseni,[84] ma si tratta certamente di un'influenza iranica.[85]

[81] Cfr. Zaehner, *Zurvan*, p. 151 sgg. L'incesto 'cosmogonico' di Ohrmazd trova corrispondenza in una tradizione mandea; Zaehner, *ibid.*, pp. 152 sgg.

[82] Eutimio Zigabeno, *Panoplia Dogmatica (Patr. Graeca*, vol. 130), col. 1290. Giovanni l'Esarca, all'inizio del x sec., conosceva già questa tradizione (cfr. Obolensky, *The Bogomils*, p. 122). La sua popolarità nella cultura bogomila è confermata da alcuni apocrifi e da testi letterari della setta (Obolensky, p. 186).

[83] Epifane, *Panarion*, xxx, 16.

[84] *Manuel de Discipline* (= *le rouleau de la Règle*), III, 20; IV, 16-20; cfr. A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (Paris, 1959), pp. 94, 96. R. P. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, I (Paris, 1958), p. 69, ha già riavvicinato queste idee degli Ebioniti alla dottrina degli Esseni.

[85] A. Dupont-Sommer, *op. cit.*, p. 93. n. 2, e *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte* (Paris, 1958), pp. 157-172. Cfr. anche H. Michaud, "Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumrān" (*Vetus Testamentum*, v, 1955, pp. 137-147); J. Duchesne-Guillemin, "Le zurvanisme et les manuscrits de la mer Morte" (*Indo-Iranian Journal*, I, 1957, pp. 96-99); id., *The Western Response to Zoroaster* (Oxford, 1958), pp. 94 sgg. Per le influenze iraniche sul giudaismo tardivo, cfr. G. Widengren, "Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", II (*Numen*, II, 1955, pp. 47-134), pp. 109 sgg.; id., "Quelques rapports entre Juifs

Per quel che riguarda i nostri miti, come anche per le tradizioni bogomile che fra breve prenderemo in considerazione, si può stabilire un raffronto con un mito zurvanista, tramandato, fra gli altri, da Eznik e Teodoro bar Kônai, che narra la nascita di Ahriman e di Ormuzd. Quando il Mondo non esisteva, Zurvan aveva offerto per mille anni un sacrificio per avere un figlio. Ma, poiché aveva dubitato dell'efficacia del suo sacrificio (Eznik: "Che valore potrà avere la mia offerta?"), concepì due figli: Ohrmazd, "per il sacrificio offerto", e Ahriman, "per il dubbio avuto". Zurvan decise di proclamare re il primogenito. Ohrmazd, conosciute le intenzioni del padre, le rivelò ad Ahriman, che subito lacerò il ventre della madre [86] e uscì alla luce. Ma quando Ahriman affermò di essere il primogenito, Zurvan disse: "Mio figlio è profumato e luminoso, mentre tu sei sporco e tenebroso". Fu allora che nacque Ohrmazd, profumato e luminoso, e Zurvan lo volle consacrare re. Ahriman, però, gli ricordò il giuramento fatto, di proclamare re il primogenito, e Zurvan, per non venir meno alla parola data, fu costretto ad accordargli il regno per 9.000 anni; dopo questo periodo Ohrmazd avrebbe regnato in eterno. Allora, continua Eznik, Ohrmazd e Ahriman "iniziarono a creare, ma tutto quello che creava Ohrmazd era buono e giusto, mentre tutto ciò che Ahriman creava era malvagio e ingiusto".[87] Notiamo che ambedue gli dèi possono creare, anche se Ahriman crea soltanto cose cattive. Ebbene, questo contributo negativo all'opera cosmogonica (montagne, paludi, serpenti e bestie nocive), costituisce un elemento essenziale in quelle versioni del mito in cui l'Avversario di Dio assolve una funzione centrale.

"Per il compimento del sacrificio, tutto il Mondo è stato creato", troviamo scritto nel *grande Bundahišn* (III, 20; Zaehner, pag. 336). Come già è stato notato,[88] il sacrificio di Zurvan è simile a quello di Prajāpati nei *Brāhmana*, e le sue conseguenze disastrose derivano da un

et Iraniens à l'époque des Parthes" (*Vetus Testamentum*, Supplement, IV, Leiden, 1957, pp. 157-241); id., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (Köln et Opladen, 1960), soprattutto pp. 51 sgg., 62 sgg.

[86] Eznik ha compreso che Zurvan era ermafrodito. Ma altri studiosi parlano di una 'madre' (Teodoro bar Kônai, Yohannân bar Penkayê) o di una 'sposa' di Zurvan (Teodoro Abū Qurra), cfr. Zaehner, *op. cit.*, pp. 63 sgg. 423, 428.

[87] Vedere i testi riprodotti in Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés* (Paris, 1938), vol. II, pp. 89-92, e in Zaehner, *op. cit.*, pp. 421 sgg., e loro discussione, *ibid.*, pp. 54 sgg. Questo mito è stato recentemente trattato da M. Molé, "Le problème zurvanite" (*Journal asiatique*, t. CCXLVII, 1959, pp. 431-70), pp. 459 sgg., e da G. Widengren, "Das Prinzip des Bösen in den Östlichen Religion" (in *Das Böse, Studien aus dem C. C. Jung-Institut*, Band XIII, Zürich, 1961, pp. 25-61), pp. 45 sgg.

[88] G. Widengren, *Religionens värld* (II ed., Stockholm, 1953), p. 71; id., "Das Prinzip des Bösen", pp. 46 sgg.

errore nel rituale. Il Male è il risultato di un incidente tecnico, di una disattenzione del sacrificante divino. Il Maligno non ha un proprio statuto ontologico, il suo essere dipende da un errore del Creatore, che cerca del resto di limitare il periodo di questa esistenza. Anche autori di epoca più tarda (Šahristānī, Murtazā Rāzī, Mas' ûdī) ricordano le credenze degli zurvanisti e di altre sette, che cercavano di spiegare Ahriman o come un cattivo pensiero di Dio (Zurvan), o affermando che v'è sempre qualcosa di malvagio in Dio.[89] Zurvan è la 'totalità divina' per eccellenza, la *coincidentia oppositorum*, di cui l'androginia è solo un aspetto.

Non è il caso di affrontare il rapporto fra le idee zurvaniste e il mazdeismo. Sarebbe importante sapere se gli iranisti accettano l'affermazione secondo cui "i Gāthās non respingono *a priori* l'idea che lo spirito del Bene e quello del Male possano avere la stessa origine" (Molé, pag. 460). Ma, ai fini del nostro lavoro, è sufficiente precisare che: 1) la consanguineità dei rappresentanti del Bene e del Male, costituisce un tema assai diffuso, in particolare nel folklore religioso cristiano;[90] 2) questa concezione ha una sua preistoria sia nelle dottrine indiane sulla consanguineità *devas-asuras*, sia nelle credenze più arcaiche sulla duplice natura di Dio.[91] Si capirà più avanti quale sia l'importanza di queste antiche credenze per comprendere il significato del nostro mito.

I motivi iranici presenti nel nostro mito cosmogonico sono: 1) la concezione zurvanista della fraternità fra Ohrmazd e Ahriman, che si ritrova nelle versioni del mito che mettono in evidenza la consanguineità fra Dio (Cristo) e il Diavolo; numerose versioni di questo tipo sono state raccolte nell'Asia centrale e settentrionale, e ciò porterebbe a escludere un origine bogomila; 2) l'incapacità di Ohrmazd di creare il Sole e la Luna, che ricorda l'inerzia mentale post-cosmogonica di Dio in certe leggende balcaniche. Ma in alcune varianti russe, centroasiatiche e siberiane, la sapienza del Diavolo è ancora più considerevole: egli sa, infatti, dove trovare il materiale necessario alla creazione (Cfr. le leggende della Grande Russia, le leggende dei Voguli, degli Altai-

[89] Cfr. Zaehner, *Zurvan*, pp. 433 sgg., 443, 451; cfr. anche U. Bianchi, *Zamān i Ohrmazd* (Torino, 1958), pp. 157 sgg.; M. Molé, *op. cit.*, pp. 462 sgg.

[90] Cfr., per esempio, il ciclo delle leggende formatesi intorno alla lotta fra un Santo e sua sorella, una diavolessa, che ruba e uccide i fanciulli. Cfr. anche M. Eliade "Notes de démonologie" (*Zalmoxis*, I, 1938, pp. 197-203).

[91] Cfr. M. Eliade, "La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité" (*Eranos-Jahrbuch*, XXVII, Zürich, 1959, pp. 195-236), ripubblicato nel volume *Mephistophélès et l'Androgyne* (Gallimarl, 1961), pp. 95-154.,

Kizi, dei Buriati e degli Iakuti). Questo motivo mitico non sembra derivare da un modello iranico.

Si può notare ancora una terza somiglianza: il motivo del contratto fra Dio e Satana. Abbiamo già riferito la leggenda bulgara in cui Satana nasce dall'ombra di Dio e gli propone di spartire l'Universo. Šahristānī era al corrente di una tradizione secondo la quale il diavolo otteneva da Ohrmazd il diritto di compiere il male e suggellava l'accordo davanti a due testimoni.[92] Non si tratta necessariamente di una concezione zurvanista, la nozione di un contratto fra Ohrmazd e Ahriman è già implicita nell'accordo sui 9.000 anni lasciati al dominio di Ahriman.[93]

Che conclusioni si possono trarre a questo punto dell'indagine? I due o tre motivi appena esaminati si possono ricondurre a tradizioni iraniche sincretistiche, probabilmente di origine 'zurvanista'. In alcune varianti del nostro mito, la figura del Diavolo ricorda quella del Principe di questo mondo delle dottrine gnostico-manichee. È verosimile che le influenze iraniche abbiano contribuito a dare al mito il suo aspetto attuale. Ma è anche probabile che spesso tali influenze abbiano solo accentuato e approfondito, in senso dualistico, una concezione religiosa preesistente, in cui la tensione fra i due Personaggi antagonisti ricopriva già una posizione fondamentale. Torneremo su questo problema quando cercheremo di esaminare come lo scenario originario dell'immersione cosmogonica si sia trasformato nel nostro mito e precisato in funzione dell'antagonismo fra gli Esseri soprannaturali. Ma prima è necessario ricordare le varianti registrate fuori dell'area 'dualista'.

Cosmogonie nord-americane

Il Dähnhard ha già segnalato alcuni miti americani:[94] un esempio tipico è il mito Mandan. Prima che esistesse la Terra, la Madre della Vita creò il primo uomo. Costui incontrò uno smergo o un'anitra e disse: "Tu che sai tuffarti così bene, immergiti nelle profondità del mare e portami un po' di terra". Presa la terra, l'uomo la sparse sulle acque e, pronunciando magiche parole, creò il Mondo.[95] Di solito, tut-

[92] Il testo si trova in Zaehner, *op. cit.*, p. 434. Cfr. *ibid.*, p. 451, un passo di Murtazā Rāzi, dove è raccontato che Yazdān (Dio) e Ahriman, dopo aver fatto la pace, affidarono le loro spade alla Luna. Se uno dei due avesse rotto il patto prima del tempo stabilito sarebbe stato ucciso con la sua stessa spada.

[93] Cfr. anche U. Bianchi, *Zāman i Ohrmazd*, pp. 95 sgg.

[94] O. Dähnhardt, *Natursagen*, I, pp. 75-88.

[95] Maximilian, Prinz zu Wied, *Reise in das Innere von Nordamerika* (Coblenz, 1839-1841), II, p. 152, cit. da Dähnhardt, p. 75.

tavia, è il Creatore o un Essere divino che ordina ai vari animali di tuffarsi.

Il mito è diffuso in gran parte dell'America settentrionale,[96] specialmente nelle regioni del nord-est, fra gli Algonchini, gli Atapaschi e gli Irochesi. Ma è anche diffuso nelle Pianure, fino agli Shoshoni, agli Arapaho e agli Iowa. È sconosciuto invece presso gli Eschimesi e presso la maggior parte delle tribù della costa nord-ovest. (È stato, tuttavia, registrato presso una tribù Kwakiutl, nell'isola di Vancouver e presso una tribù di Chinook dell'Oregon, i Kaphlamet). In California il motivo dell'immersione cosmogonica è diffuso presso molti popoli: Wintun, Maidu, Miwok, Yokut, Mono e Salina. Nella regione dei Pueblos e a sud delle Praterie, il mito è sconosciuto.[97] Dähnhardt e, dopo di lui, Uno Harva hanno creduto di individuare questo motivo anche nei miti di due tribù del Brasile meridionale, Kaigang e Are, ma si tratta in realtà di miti del diluvio.[98]

Gli animali che si tuffano sono uccelli,[99] e per lo più anitre,[100] in due casi (Yokut, Wintu) una gallina acquatica,[101] in un altro caso un'anitra con la testa rossa (insieme a una testuggine, presso gli Arapaho setten-

[96] Cfr. James Teit, "Kaska Tales" (*Journal of America Folklore*, XXX, 1917, pp. 427-473), pp. 427 sgg.; Gladys A. Reichard, "Literary Types and Dissemination of Myths" (*ibid.*, XXXIV, 1921, p. 269-307), pp. 269 sgg.; Stith Thompson, *Tales of the North American Indians* (Cambridge, Mass., 1929), p. 279, n. 30.

[97] Cfr. Gudmund Hatt, *Asiatic influences in American Folklore* (København, 1949), pp. 14-15.

[98] Dähnhardt, *op. cit.*, I, p. 87; Harva, *op. cit.*, p. 107. Cfr. G. Hatt, *op. cit.*, p. 15, n. 1, che cita anche questa conclusione di P. Ehrenreich: "Die in Nordamerika so gewöhnliche Vorstellung von einem Urwasser, aus dem die Erde durch Tiere herausgefischt wird, scheint in Südamerika zu fehlen" (*Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt*, Berlin, 1905, p. 29). Aggiungiamo tuttavia che anche nell'America del Nord il tuffo cosmogonico fa talvolta parte dei miti del diluvio. La contaminazione dei due motivi è frequente soprattutto presso le tribù algonchine; cfr. alcuni esempi in H. B. Alexander, *North American Mythology* (= *The Mythology of All Races*, vol. X, Boston, 1916), pp. 42 sgg.; Sir James George Frazer, *Folk-lore in the Old Testament* (London, 1919), I, pp. 295 sgg. Esiste evidentemente una somiglianza di struttura fra i miti del diluvio e le cosmogonie acquatiche: il diluvio riporta la terra al Caos precedente la creazione; la coppia dei sopravvissuti che, dopo molte peripezie, trovano un po' di terra ferma, è paragonabile alla prima coppia.

[99] Alcune indicazioni bibliografiche in Hatt, p. 14, n. 3.

[100] Cfr. gli esempi citati da W. Schmidt, in *Ursprung d. Gottesidee*, vol. II, p. 262 (Miwok), 274 (Yokut, cfr. anche vol. V, p. 301). 288 sgg. (Salina), 423 (Lenape), 673 sgg. (Atsina), 685 sgg. (Arapaho). 759 (Cheyenne).

[101] Esempi in W. Schmidt, vol. II, p. 278; V, p. 207.

trionali);[102] ma anche molti quadrupedi nuotatori,[103] crostacei (Yuchi),[104] insetti (Cherokee),[105] e pesci (un mito irochese).[106] In certi casi, come nel mito cosmogonico degli Arapaho che fa parte della Danza del Sole, l'Essere supremo e l'Antenato si trasformano in anitre e si tuffano insieme.[107]

Una caratteristica comune a tutti questi miti è che non esiste alcun conflitto fra gli animali che si tuffano e il personaggio che crea la Terra.[108] E ciò è tanto più sorprendente se si pensa che nell'America settentrionale si sono sviluppate numerose concezioni 'dualistiche'.[109] In realtà l'elemento dualistico si incontra anche in certi miti cosmogonici, basti pensare al tema centrale delle cosmogonie californiane, il conflitto fra il Creatore e il Coyote. Il Creatore avrebbe voluto creare un Mondo paradisiaco e un uomo immortale, ma il Coyote introdusse la morte, rovinò la Terra con montagne e distrusse la spontanea fertilità del suolo. Anche in questo caso, però, il Coyote non riveste alcun ruolo nell'immersione cosmogonica.[110] Come vedremo, questa assenza del ca-

[102] Cfr. W. Schmidt, vol. II, p. 688.

[103] Cfr. Hatt, p. 14, n. 3.

[104] Hatt, p. 14, n. 4.

[105] *Ibid.*, n. 5, citando James Mooney, *Myth of the Cherockee* (Washington, 1900), p. 239.

[106] Dähnhardt, *Natursagen*, I, p. 85.

[107] Si troverà l'analisi di questo mito in W. Schmidt, vol. II, pp. 700, 715 sgg.

[108] W. Schmidt nota che, a differenza dei miti nord-asiatici, quelli nord-americani mettono in rilievo l'estrema profondità dell'oceano (cfr. *Ursprung*, vol. VI, pp. 40-41). Il tuffo dura talvolta sei anni (come in un mito dei Maidu del nord-ovest; cfr. *Ursprung*, II, p. 110), e le peripezie del viaggio sotto-marino vengono raccontate con molti particolari; cfr. i miti degli Yokut (*Ursprung*, II, pp. 273 sgg.), Salina (*ibid.*, pp. 288 sgg.), Black feet (*ibid.*, p. 665), Gros Ventre (p. 674), Arapaho (pp. 685, 688, 692 sgg. 887), Cheyenne (759). Cfr. anche i miti dei Samoiedi (*Ursprung*, III, p. 352) e dei Voguli (Feldmann, *op. cit.*, p. 381).

[109] Alcuni di questi miti sono trattati da U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, pp. 69 sgg.

[110] Dähnhardt paragona un mito molto diffuso fra gli Algonchini e gli Irochesi (due gemelli si bisticciano nel seno della loro madre e uno di essi esce da un fianco) con la tradizione iranica del bisticcio prenatale fra Ohrmazd e Ahriman, e sostiene l'origine iranica del mito nord-americano (*Natursagen*, I, pp. 10-11, 79). La conclusione non risulta evidente: la distanza fra l'Iran e la regione orientale dell'America del Nord è considerevole e non troviamo questo mito in nessun luogo tra questi due paesi (cfr. anche G. Hatt, *op. cit.*, p. 22). Come analoga alla leggenda degli Zigani della Transilvania, nella quale il bastone gettato da Dio nell'acqua si trasforma in albero e, dal tronco dell'albero, sorge il Diavolo, W. Schmidt cita questo mito dei Wawenock (Algonchini del Nord-Ovest): l'eroe civilizzatore Gluskabe si è creato da solo da un pezzo di terra rimasto dopo che il Creatore aveva dato origine ai primi esseri umani (cfr. *Ursprung*, vol. VI, pp. 39-40). Cfr. anche il mito Koryak sull'origine del Corvo, formato con la polvere prodotta

rattere dualistico costituisce un elemento decisivo per ricostruire la cronologia delle forme del mito.

L'India ariana

In India il mito del tuffo cosmogonico ha avuto una diversa evoluzione. L'animale che si immerge è un cinghiale: discende sul fondo delle Acque e solleva la Terra. L'identità di questo cinghiale cosmogonico è stata interpretata in maniera diversa nel corso dei secoli. Il *Taittirīya Saṃhitā* (VII, I, 5, I sgg.) presenta inizialmente l'immagine delle Acque primordiali e di Prajāpati che si muove come il vento al di sopra dei flutti. Il Dio vede la Terra e, trasformatosi in cinghiale, discende nelle profondità marine per sollevarla. Il *Taittirīya Brāhmaṇa* (I, I, 3, 5 sgg.) è invece più preciso. In principio, quando esistevano solo le Acque, Prajāpati vide una foglia di loto e pensò: "Deve esistere qualcosa che la sostiene". Prese allora le sembianze di un cinghiale, si immerse e trovò la terra; ne staccò una parte, tornò in superficie e la stese sulle foglie di loto. Il *Šatapatha Brāhmaṇa* (XIV, 1, 2, II) aggiunge un importante particolare: un cinghiale che si chiamava Emūṣa sollevò la Terra.

Ebbene, il cinghiale Emūṣa è attestato anche nel *Rig-Veda* (I, 61, 7; VIII, 77, 10), dove è raffigurato mentre custodisce lungo le pendici di un monte cento bufali e un piatto di riso. Indra scocca una freccia dal suo arco, la freccia attraversa la montagna e uccide il cinghiale. Il nome *emūṣa* non è certamente di origine ariana, ma, secondo il Kuiper, di origine austro-asiatica. Il Kuiper ha dimostrato che il mito è diffuso esclusivamente negli inni della famiglia Kāṇva.[111] Questo nome non è ariano e quindi è probabile, come suggerisce A. Hillebrandt, che la famiglia Kāṇva non appartenesse alla ristretta cerchia delle famiglie sacerdotali vediche [112] e conoscesse assai poco le tradizioni ariane;[113] si può supporre, piuttosto, che fosse erede del patrimonio mitologico pre-ariano, munda o proto-munda.

dall'arrotatura del coltello dell'Essere Supremo (*ibid.* v. III, p. 403). L'idea iniziale è la stessa: la sostanza prodotta o utilizzata da Dio per la sua opera creatrice, è suscettibile di creare degli Esseri che, in seguito, si pongono in aperto contrasto con la Creazione e con lo stesso Creatore.

[111] F. J. Kuiper, "An Austro-Asiatic Myth in the Rig-Veda" (*Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, N. S., XIII, 7, 1950, pp. 163-182), p. 173.

[112] Cfr. Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (II ed., Breslau, 1927-1929), vol. II, pp. 58, n. 3; 256, 426, n. 2.

[113] Cfr. F. B. J. Kuiper, *op. cit.*, p. 179.

Il Kuiper sostiene che il cinghiale del mito cosmogonico non ha, in origine, alcun rapporto con l'*emūṣa* rigvedico.[114] Non siamo, tuttavia, d'accordo con questa tesi: il Gonda ha infatti provato, con argomenti convincenti, l'identità del cinghiale *emūṣa* nei due ambienti mitici.[115] È, dunque, a nostro parere, più verosimile supporre che il mito dell'immersione cosmogonica, già conosciuto dalle popolazioni austro-asiatiche, sia stato in seguito ripreso e sviluppato dal brahmanesimo. Nei *Brāhmana*, come abbiamo già visto, è Prajāpati a trasformarsi in cinghiale, per sollevare la Terra dal fondo delle Acque primordiali. Nel *Rāmāyaṇa* (II, 110, 3) è Brahma a ricoprire questo ruolo. Ma nel *Viṣṇu Purāṇa* (I, 4, 1 sgg.) l'unità fra Brahma e Viṣṇu è già raggiunta: Brahma-Viṣṇu, sotto le sembianze di un cinghiale, discende sul fondo delle Acque e solleva la Terra. Nel *Bhāgavata Purāṇa* (I, 3, 7) il cinghiale è un *avatāra* di Viṣṇu.[116]

Il fatto che sia un Gran Dio a immergersi sotto forma di animale, sottolinea l'arcaismo del mito (e in effetti questo motivo scompare nelle versioni dei popoli pastori dell'Asia centrale). Bisogna del resto notare che, nella maggior parte dei casi, le versioni indiane del mito non si riferiscono alla prima Creazione, ma piuttosto a una creazione del Mondo che segue una 'grande distruzione'. In un certo senso, quindi, questi miti sono molto vicini ai miti del diluvio e in effetti abbiamo già notato che esiste una solidarietà strutturale fra le cosmogonie acquatiche e le leggende sul diluvio. Per il pensiero indiano, che rifiuta l'idea di un inizio assoluto nel tempo e che ha elaborato con impressionante precisione la dottrina dei cicli cosmici, la cosmogonia finisce per confondersi con ogni inizio ciclico del Mondo.

Il *varāha-avatāra* ha avuto una grande popolarità nell'induismo, è stato spesso considerato come la più perfetta incarnazione di Viṣṇu e

[114] *Ibid.*, pp. 177 sgg. sul mito del cinghiale, cfr. anche Macdonnell, in *Journal of Royal Asiatic Society*, XXVIII, 1895, pp. 178-189; Jarl Charpentier, *Kleine Beiträge zur indo-iranischen Mythologie* (Uppsala, 1911); pp. 49 sgg.

[115] J. Gonda, *Aspects of early Viṣṇuisn* (Utrecht, 1954), pp. 139 sgg. Il cinghiale ha certamente un ruolo di rilievo nelle società agricole arcaiche; cfr. Gonda, *ibid.*, pp. 141 sgg.

[116] In una versione di Ceylon, vi è Rāhu, il demone che provoca le eclissi, che chiede a Viṣṇu di porre un seme di loto sul mare. Quando il seme si è sviluppato, Rāhu discende lungo il fusto. L'acqua era così profonda che gli furono necessari quattro giorni per ritornare alla superficie. (cfr. H. Parker, *Village Folk-Tales of Ceylon*, I-III, London, 1916-1919, vol. I, pp. 47 sgg.). Ma si tratta probabilmente di una confusione tra il demone Rāhu e il cinghiale Raghu; cfr. W. Ruben, *Ueber die Literatur der vorarischen Stämme Indiens* (Deutsche Akad. d. Wissenschaften, Berlin, Institut für Orientforsch., Veröff., 15, 1952), pp. 51 sgg.

non ha mai cessato di stimolare la fantasia degli artisti indiani.[117] Alcune concezioni e pratiche religiose, che si sono poi sviluppate nell'induismo, affondano le loro radici in un patrimonio culturale preariano; sembra essere questo anche il caso del *varāha-avatāra.*

L'India pre-ariana e il sud-est asiatico

Il mito dell'immersione cosmogonica è diffuso presso molte popolazioni aborigene, in particolare fra le tribù muṇḍa.[118] Ecco come lo raccontano i Bihor del Chota Nagpur: lo Spirito supremo, Singbōngā, che si trovava nel mondo inferiore, salì alla superficie delle Acque lungo lo stelo cavo di una pianta di loto; si mise a sedere sul fiore e ordinò alla tartaruga di portargli un po' di fango dal fondo del mare. La tartaruga si immerse, ma, mentre tornava in superficie, il fango le scivolò in acqua. Singbōngā allora ordinò di tuffarsi a un granchio; questi afferrò del fango con le sue pinze, ma, come la tartaruga, lo perse risalendo in superficie. In fine Singbōngā inviò la sanguisuga che riuscì a portare un po' di terra, con la quale lo Spirito supremo poté creare il Mondo.[119] Un mito simile si incontra anche fra i Santali: Marang Buru ordina l'immersione a un pesce, a un granchio e alla sanguisuga.[120] I Muṇḍa raccontano il mito quasi negli stessi termini.[121] Anche i Savara (Saora, tribù muṇḍa) conoscono la leggenda: il Mondo era stato sommerso e tutto era stato distrutto, eccetto una coppia che si era rifu-

[117] Cfr. J. Gonda, *op. cit.*, p. 140, n. 66.

[118] Una tavola sinottica delle varianti del mito in Asia centrale e settentrionale, in India e in Indonesia si trova in L. Walk, "Die Verbreitung des Tauchmotifs in der Urmeerschöpfungs-(und Sintflut-) Sagen" (*Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien,* LXIII, 1933, pp. 60-76). Cfr. anche R.H. Lowie, "Zur Verbreitung der Flutsagen" (*Anthropos*, XXI, 1926, pp. 615-616). Le varianti indiane sono riportate in Stith Thompson e Jonas Balys, *Motif and Type Index of the Oral Tales of India* (Bloomington, Indiana, 1958), pp. 15-16.

[119] Rai Bahadur Sarat Chandra Roy, *The Bihors, a little known jungle-tribe of Chota Nagpur* (Ranchi, 1925), pp. 398-400; G. Hatt, *op. cit.*, p. 25.

[120] Sarat Chandra Mitra, "Schöpfungsmythe der Bihar und ihre Parallele bei den Santal und in Nordamerika" (*Anthropos*, XXVI, 1931), p. 599. Cfr. un'altra variante in Adolf Bastian, *Völkerstämme am Brahamaputra* (Berlin, 1883), p. 125, ripubblicata da Alfred Kühn, *Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen und ihren Nachbarvölkern* (Leipzig, 1935), pp. 24-25.

[121] W. Schmidt, *Das Mutterrecht* (Wien-Mödling, 1955), p. 40. W. Schmidt (*ibid.*) cita anche delle varianti gond, agori e bondo. Verrier Elwin, *The Baiga* (London, 1934), pp. 308-311, narra una lunga versione del mito presso i Baiga, nella quale il tuffo è fatto dalla cornacchia (figlia del Creatore, Bhagavan) e dal lombrico.

giata in una zucca. Il ratto di Kittung (il Creatore) portò della terra dal fondo dell'Oceano e Kittung la sparse sui flutti.[122]

Il mito si ritrova anche presso alcune popolazioni dell'Assam: i Garo, i Singpho, i Sema Naga, ecc. Questa è la versione dei Garo: il dio Tattara-Rabuga aveva deciso di creare la Terra e domandò alla dea Nosta-Nōpantu di eseguire la sua volontà. La dea allora inviò un grande granchio, ma l'acqua era troppo profonda e l'animale fu costretto a tornare indietro. Nosta-Nōpantu domandò allora a un piccolo granchio di tuffarsi, ma il piccolo granchio ebbe paura e tornò velocemente in superficie. Infine inviò lo scarabeo, Chiching-Barching, e questi le portò un po' d'argilla, con cui la Dea poté creare la Terra.[123] I Singpho raccontano che gli dèi Mutum e Muta scesero dal Cielo, presero un po' di terra sotto le Acque e crearono il Mondo.[124] I Kachari (Sema Naga) raccontano di granchi che portano al Creatore il fango necessario.[125] Presso gli Shan della Birmania, sono le formiche che si immergono.[126]

Fra i Semang della penisola malese, le tribù Menik Kaien e Kintak Bong credono che la Terra sia stata sollevata dalle profondità del mare, in uno stato polveroso, dallo scarabeo Taheum. L'orso Kapaw l'avrebbe poi pressata con le zampe, in modo che non continuasse a salire fino al Cielo.[127] In questa variante l'animale non sembra inviato da una divinità, ma agisce di propria iniziativa. Un mito molto simile è stato registrato presso i Kenta della penisola malese: in origine non v'erano che le Acque; Kaei, l'Essere supremo, stava seduto nel firmamento e vicino a lui si trovava il sole. Dal fondo delle Acque, Tahoba (uno scarabeo) portò in superficie un pugno di terra. La terra cominciò subito a estendersi e gonfiarsi in tal misura che, se non fosse intervenuto l'orso a pressarla, si avrebbero solo montagne e non esisterebbero pianure.[128]

[122] Verrier Elwin, *The Religion of an Indian Tribe* (Oxford, 1955), pp. 86-87.
[123] A. Playfair, *The Garos* (London, 1909), pp. 82 sgg.; cfr. anche R. Lowie, *op. cit.*, pp. 615-616; G. Hatt, *op. cit.*, p. 25; A. Kühn, *op. cit.*, p. 24.
[124] A. Kühn, *op. cit.*, p. 23 (N. 25).
[125] J.H. Hutton, *The Sema Nagas* (London, 1921), p. 380, n. 1; A. Kühn, pp. 24-25 (Nr. 26).
[126] L. Walk, *op. cit.*, pp. 65, 74.
[127] Ivor H.N. Evans, *Studies in Religion, Folk-lore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula* (Cambridge, 1923), p. 154; id., *The Negritos of Malaya* (Cambridge, 1927), pp. 159-160; G. Hatt, p. 31; A. Kühn, p. 25 (N. 31), cfr. anche W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 158 sgg., 167; VI, p. 233.
[128] P. Schebesta, *Bei den Urwaldzwergen von Malaya* (Leipzig, 1927), pp. 212-213, 242; A. Kühn, p. 25 (N. 34); G. Hatt, p. 31. Dobbiamo tener presente che la crescita vertiginosa della Terra è una delle note caratteristiche delle varianti del sud-est d'Europa e dell'Asia centrale. Le tradizioni cosmogoniche cinesi parlano

Il motivo dell'immersione cosmogonica è diffuso solo sporadicamente in Indonesia e in Micronesia. I Dayaks della parte nord-occidentale del Borneo parlano di due Spiriti Creatori che discendono nel Mare sotto forma di uccelli e portano in superficie due pezzi di terra, grandi quanto un uovo di gallina. Un uccello crea la Terra, l'altro il Cielo. Ma la Terra è troppo estesa e i due spiriti sono costretti a comprimerla, dando così origine alle montagne.[129] Quest'ultimo particolare ricorda alcune varianti balcaniche. Ma la forma del mito tradisce in questo caso la contaminazione con un tema diverso: quello dell'uovo cosmogonico.

Nelle tradizioni dei Toba-Batak di Sumatra, una fanciulla discende dal Cielo, invia una rondine a cercare del fango e crea la Terra.[130] Secondo un'altra variante, una rondine e un grosso scarabeo portano dal Cielo un po' di terra.[131] Questa forma del mito è molto caratteristica: l'origine celeste della terra costituisce, infatti, un motivo dominante delle cosmogonie indonesiane e micronesiane.

In Melanesia l'immersione cosmogonica è conosciuta solo nella Nuova Britannia, fra le tribù costiere della Penisola della Gazzella. Sono i due Eroi civilizzatori, i fratelli To-Kabinana e To-Karvuvu, che hanno raccolto la terra dal profondo del mare. La stessa leggenda è diffusa nella regione meridionale delle Nuove Ebridi.[132] In Micronesia il motivo

di 'terre viventi'; sono, cioè, 'terre che si estendono da sole'; cfr. H. Maspero, "Légendes mythologiques dans le Chou King" (*Journal asiatique*, 1924, pp. 1-100), p. 47, n. 1.

[129] P. W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religion und Mythologie der austronesischen Völker* (Wien, 1910), p. 7; G. Hatt, *op. cit.*, p. 32.

[130] A. Kühn, *op. cit.*, p. 27; cfr. A. Bastian, *Die Denkschöpfung ungebender Welt aus kosmogonischen Vorstellungen in Cultur und Unkultur* (Berlin, 1896), pp. 11-12.

[131] A. Kühn, *op. cit.*, p. 26 (N. 36) cfr. J. Warneck, *Studien über die Litteratur der Toba-Battak* (Berlin, 1899), pp. 123-124.

[132] Ronald B. Dixon, *Oceanic Mythology* (= *The Mythology of all Races,* vol. IX, Boston, 1916), p. 105. Nell'arcipelago Pintados, che appartiene alle isole Filippine, vi è un'aquila marina che porta del fango dal fondo del mare; cfr. L. Walk, *op. cit.,* pp. 65, 74. Walk riferisce anche una leggenda a proposito dell'origine dell'isola di Samoa, ma il motivo del tuffo è quasi del tutto scomparso. Na Arean (il Signore Araignée) chiama i suoi fratelli, l'Onda e il Polipo, e grida loro: "Polipo, va' a raccogliere della sabbia e delle pietre! Onda, lava la sabbia e le pietre e mescolale!" (Walk, pp. 63, 65, 74). Tutta una serie di miti dell'Oceania parlano di questo pesce gigante portato dal fondo dell'Oceano e sminuzzato con coltelli; per questa ragione le isole sono irte e scabrose, attraversate da montagne (Dixon, *op. cit.*, pp. 43 sgg.). Nella Nuova Zelanda e all'Hawai, il protagonista della pesca della Terra sotto la forma di un pesce gigante è Maui; cfr. i testi e i relativi commenti in Katharine Luomala, *Maui-of-a-thousand-Tricks: His Oceanic and European Biographers* (Honolulu, 1949), pp. 45-47, e s. v. *earth-fishing.*

dell'immersione cosmogonica ha subito un processo d'erosione e di contaminazione con altri motivi mitici ed è, infine, scomparso del tutto.[133]

Riassumendo: mentre nelle tradizioni induiste un Gran Dio si immerge sotto forma di cinghiale, presso le popolazioni aborigene dell'India, dell'Assam e della penisola malese l'immersione è ordinata da un essere Creatore, ma effettuata da animali anfibi. Eccezionalmente (in una versione Semang) gli animali si tuffano senza aver ricevuto l'ordine da un Essere Creatore. Gli animali si tuffano tre volte, come gli uccelli di certe varianti siberiane, o il Diavolo delle leggende sud-europee.[134] Gli unici casi, in cui al posto degli animali anfibi troviamo degli uccelli, appartengono a una diversa area geografica e culturale (cfr. la leggenda dayak sui due Spiriti Creatori che si immergono sotto forma di uccelli, e la leggenda dei Toba-Batak sulla rondine inviata dalla fanciulla divina).

Origine e diffusione del mito

Il problema dell'origine e della diffusione di questo mito ha per lungo tempo appassionato i ricercatori. Il Dähnhardt sosteneva la tesi di un'origine iranica (*op. cit.*, p. 14 e sgg.), ma, come abbiamo visto, non vi sono testimonianze dell'esistenza del mito in Iran. Uno Harva avanza l'ipotesi di un'origine indiana, e in effetti in India si trovano i più antichi documenti sull'immersione cosmogonica.[135] Ambedue gli studiosi

[133] Questo motivo si ritrova in forma ridotta presso alcune tribù dell'Australia del nord-ovest: il demiurgo Wóloro affonda la mano nell'Oceano e prende un po' di terra; cfr. H. Petri, *Sterbende Welt in Nordwest Australien* (Brunswick, 1954), p. 105.

[134] La serie dei due tentativi infruttuosi, seguiti da un terzo coronato da successo, si ritrova negli altri tipi di miti di creazione. Anche presso i Tai e i Cinesi si racconta che, essendo il mondo coperto d'acqua, il Signore dall'Alto inviò successivamente tre eroi per sistemare la Terra e renderla abitabile; cfr. Henri Maspero, *Ler religions chinoises* (Paris, 1950), pp. 189 sgg.. (L'essenziale si trova già nell'articolo del 1924, *Légendes mythologiques dans le Chou-King*). Secondo una tradizione mussulmana trasmessa da Tabarī, Allah aveva inviato l'angelo Gabriele sulla Terra per portargli un pugno di polvere necessario alla Creazionne dell'Uomo. Ma, per il consiglio insidioso del Diavolo (= Iblīs), la Terra si rifiutò. Il secondo messaggero, Michele, non ottenne nulla. Ma il terzo, 'Azrā'il, passò a dispetto della Terra e riportò la polvere richiesta da Dio. In ricompensa, Allah chiamò 'Azrā'il Angelo della Morte: a lui spetta il compito di prendere le anime dei morti; cfr. Tabarī, *Annales,* ed. de Goeje, I, 87: citato da H. Schiwarzbaum, "The overcrowded earth" (*Numen*, IV, 1957, pp. 59-74), p. 64.

[135] Cfr. *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p. 108; id., (*Uno* Holmberg), *Finno-Ugric, Siberian Mythology* (= *The Mythology of all Races*, vol. IV, Boston, 1927), pp. 328, 331.

spiegano le varianti nord-americane attraverso una diffusione del mito asiatico nella sua forma 'dualistica'; in questo caso la diffusione dovrebbe essere avvenuta in epoche relativamente recenti (durante il Medioevo?). Ma questa spiegazione incontra difficoltà insuperabili. In primo luogo il mito americano non presenta mai quella forma 'dualistica' che caratterizza le varianti del sud-est europeo e dell'Asia centrale e non si vede per quale ragione il mito, passando dall'Asia settentrionale all'America del nord, avrebbe perso proprio l'aspetto che più affascinava quei popoli (cfr. l'antagonismo fra il Creatore e il Coyote). In secondo luogo il mito si incontra anche fra gruppi etnici di antichissimo insediamento (Yuki, Maidu, ecc.), che non sono stati influenzati dalla cultura asiatica più recente.[136]

Pur accettando l'ipotesi dell'origine asiatica delle versioni nord-americane, Wilhem Schmidt ha proposto una diversa cronologia. Per l'autore dell'*Ursprung der Gottesidee*, la diffusione deve aver avuto luogo molto più anticamente, per la seguente ragione: certi gruppi etnici nord-americani, che conoscono il mito dell'immersione cosmogonica, rappresentano una *Urkultur* (una cultura, cioè, di cacciatori nomadi), mentre nell'Asia centrale e settentrionale il mito è parte integrante delle tradizioni religiose di popoli pastori, che rappresentano una cultura più recente (*Primärkultur*). Il mito sarebbe arrivato in America con le prime migrazioni di popoli nord-asiatici, che ancora non praticavano l'addomesticamento. Questi gruppi, che vivevano ancora di caccia e di raccolta, sarebbero passati in America prima della scomparsa dell'istmo di Behring (circa 25-15.000 anni a.C.).

W. Schmidt sosteneva anche l'origine nord-asiatica dei popoli austro-asiatici, delle tribù aborigene dell'India e dell'Indocina presso le quali il mito è diffuso.[137] Secondo W. Schmidt, quindi, il mito dell'immersione cosmogonica era parte di un patrimonio culturale comune alle popolazioni paleolitiche dell'Asia settentrionale e di là si sarebbe diffuso verso sud, con gli austro-asiatici, e verso l'America, prima della

[136] In un articolo recente, Earl W. Count, accetta l'ipotesi Dähnhardt-Harva sull'origine recente dei miti nordamericani; "The Earth-Diver and the Rival Twins: A Clue to time correlations in North-Eurasiatic and North American Mythology" (*Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, edited by Sol Tax, vol. III, Chicago, 1952, pp. 55-62).

[137] Ma Hermann Baumann ha notato che il mito non è conosciuto dagli austro-asiatici propriamente detti, ma solamente dai Gond, dai Munda e da altre popolazioni chiamate impropriamente da W. Schmidt 'austro-asiatiche'; cfr. "P. Wilhelm Schmidt und das Mutterrecht" (*Anthropos*, vol. 53, 1958, pp. 212-228), p. 215.

scomparsa dell'istmo di Behring, con gli antenati dei Maidu, dei Patwin, dei Wintu, ecc.[138]

È compito dei paletnologi e degli etnologi giudicare la validità di questa ipotesi. A nostro parere, tuttavia, W. Schmidt attribuisce troppa importanza alla scomparsa dell'istmo di Behring per la cronologia delle tradizioni culturali nord-americane. I rapporti fra i due continenti sono proseguiti quasi invariati e le influenze asiatiche si sono esercitate sia nel periodo neolitico, sia nell'età dei metalli.[139]

L'ipotesi di W. Schmidt è stata recentemente modificata da uno dei suoi più brillanti discepoli: Josef Haekel. Questi prende le mosse dall'osservazione dello Schmidt secondo cui fra i due più importanti gruppi che conoscevano il mito, gli abitanti della California del nord e del sud e gli Algonchini dell'est, del centro e dell'ovest, sono esistiti certamente dei rapporti culturali (cfr. *Ursprung*, v, pag. 734). Ebbene, il centro culturale preistorico della California centrale è anche il centro dell'area di diffusione del mito dell'immersione cosmogonica. Si tratta del nucleo culturale più antico della California, 2.500 a.C., caratterizzato da oggetti di pietra, detti *charmstones*; d'altra parte, oggetti del medesimo tipo, *plummets*, sono stati trovati nelle aree di insediamento più arcaico (cacciatori 'neolitici' senza ceramica) della parte orientale del nord-america (dal Maine, sulla costa atlantica, fino alla Georgia e al Tennessee), là, appunto, dove si trova l'altro centro culturale del nostro mito. Fra le due culture preistoriche, quella della California e quella dell'America orientale, vi sono state quindi stabili relazioni. Inoltre, ai *plummets* e ai *charmstones* corrispondono, negli insediamenti neolitici dell'Eurasia settentrionale, analoghi oggetti di pietra.[140] È dunque probabile che il mito sia passato dall'Asia settentrionale in America con i più antichi nomadi della cultura neolitica, durante il III millennio.[141]

[138] W. Schmidt, *Ursprung d. Gottesidee*, vol. VI, pp. 40 sgg., 233; vol. XII, pp. 166 sgg.; id., *Das Mutterrecht*, pp. 40 sgg.

[139] Cfr. per es. Josef Haekel, "Kosmischer Baum und Pfahl in Mythus und Kult der Stämme Nordwestamerikas" (*Wiener völkerkundliche Mitteilungen*, VI, Jahrgg., N. F. Bd, I, N. 1-4, 1958, pp. 33-81), soprattutto pp. 73 sgg.

[140] Cfr. R. Beardsley, "Culture Sequence in Central California" (*American Antiquity*, XIV, 1948), pp. 24 sgg.

[141] Josef Haekel, "Prof. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika" (*Saeculum*, VII, 1956, pp. 1-39), pp. 26 sgg. Secondo Haekel, il mito non potrebbe esser considerato il più antico fra i miti cosmogonici nord-americani. Il motivo della creazione da un atto spirituale dell'Essere Supremo o con l'aiuto di una sostanza primordiale, è attestato negli strati ancora più antichi di cultura: quelli dei cacciatori e dei raccoglitori delle epoche glaciale e post-glaciale (*ibid.*, p. 27). Per una opinione contraria, cfr. R. Pettazzoni, "L'idea di Crea-

Se il nostro mito si è diffuso in America durante il neolitico, la sua origine è però certamente più antica. Per quel che riguarda la sua area originale, possono essere avanzate due ipotesi. Sostenendo che il motivo delle Acque primordiali non può nascere in culture continentali, Uno Harva ha proposto l'India come luogo d'origine.[142] L'ipotesi di un'origine presso popoli dell'Asia meridionale e di cultura marittima è sostenuta anche da A.B. Rooth: "*It is logical to seek the origin of the conception of the primeval ocean in a coastal or island area, where it would seem natural. We may draw the following conclusion from this reflection: this myth seems to have originated in the eastern Asiatic coastal area, from whence it spread westward across Siberia and eastward across the North American continent*".[143]

Tuttavia, Gudmund Hatt ha osservato che l'immersione cosmogonica è diffusa specialmente nelle mitologie delle popolazioni continentali ed è, invece, meno frequente fra le popolazioni marittime. E in effetti il mito non si incontra sulla costa asiatica del Pacifico, mentre la sua presenza è testimoniata fra le popolazioni dell'interno della penisola malese (Semang, ecc.) e fra gli aborigeni dell'India e scompare, di nuovo, nelle culture essenzialmente marittime come quelle della Micronesia. Sembra dunque probabile che il motivo dell'immersione cosmogonica non sia ispirato dal paesaggio oceanico, ma piuttosto dall'immagine dei grandi laghi dell'Asia settentrionale.[144]

Struttura e significato dell'immersione cosmogonica

Non bisogna, tuttavia, attribuire molta importanza al rapporto fra il paesaggio geografico e quello mitico. Quest'ultimo appartiene a un mondo immaginario e il suo rapporto con l'ambiente geografico non è diverso da quello che si può stabilire tra *Madame Bovary* e un reale adulterio. Il motivo delle Acque originarie è diffuso in quasi tutte le regioni della terra e non è necessario cercare la sua origine in un'area ben definita. Si tratta piuttosto di un'immagine-tipo della geografia

zione e la nozione di un Essere Creatore presso i Californiani" (*Proceedings of the 32 International Congress of Americanists* [Copenhagen, 1956], Copenhagen, 1958, pp. 238-244).

[142] Uno Harva, *Die relig. Vorstellungen*, p. 108. Abbiamo proposto la medesima origine in un articolo scritto in gioventù, "Un volum de cercetari literare" (*Vremea*, 3 luglio 1934).

[143] Anna Birgitta Rooth, "The Creation Myths of the North American Indians" (*Anthropos*, 52, 1957, pp. 497-508), p. 500.

[144] G. Hatt, *Asiatic Influences in American Folklore*, p. 30.

mitica. Il tema dell'immersione cosmogonica presuppone, del resto, l'immagine dell'Oceano originario, ed è appunto da questa immagine che bisogna avviare l'indagine sulla struttura e sulle trasformazioni del mito.

Il tema dell'immersione cosmogonica, strettamente legato all'immagine delle Acque primordiali, deve essere molto antico. È probabile che si sia diffuso a partire da un'area centrale, e la presenza del mito in America, prima del III millennio, indica che esso costituiva già parte del patrimonio mitico delle popolazioni preistoriche dell'Asia centrale e settentrionale.[145] Molto probabilmente, nella forma originale del mito, era lo stesso Creatore, sotto forma d'animale, a tuffarsi nell'Oceano per cercare la materia della creazione. Come abbiamo visto, questa forma si trova ancora in India e in alcuni versioni nord-asiatiche e nord-americane del mito.[146]

L'episodio del Creatore che si tuffa nell'Oceano sotto forma d'animale si è trasformato: ora il Creatore ordina a degli animali di tuffarsi. È proprio a partire da questa seconda fase che si sviluppano le possibilità drammatiche del dualismo. Poiché non è più il Creatore a procurarsi la materia della Terra, ma il compito è affidato a servitori o aiutanti, diventa possibile introdurre nel mito un motivo di insubordinazione, d'antagonismo o di opposizione. La rappresentazione 'dualistica' della Creazione è resa possibile dalla progressiva trasformazione dell'aiutante di Dio, in servo, in compagno e infine in avversario.

Non si può sperare di ricostruire le diverse tappe che separano, per esempio, la forma indiana del mito e quella della America settentrionale, dalle forme 'dualistiche' dell'Asia centrale e del sud-est europeo. Ma si possono immaginare le grandi linee di questo processo di trasformazione. Bisogna in primo luogo considerare l'influenza delle cosmogonie e delle mitologie arcaiche (probabilmente di tipo lunare), che spiegavano il Mondo e l'esistenza umana attraverso un sistema di opposizioni e di tensioni, pur senza arrivare a un 'dualismo' etico e metafisico. Le polarità presenti nel Cosmo e nella vita umana (giorno-notte, alto-basso, caos-creazione, inverno-estate, virtuale-reale, maschio-femmina, nascita-morte, ecc.) rappresentavano il periodico rinnovarsi del

[145] Waldemar Jochelson afferma che, sconosciuto presso i Koryak il mito si ritrova presso i Tkuktchi e gli Yukaghiri, ma non cita nessun esempio in appoggio a questa asserzione; cfr. *The Koryak. Religion and Myths* (= *The Jesup North Pacific Expedition*, VI, I, Leiden-New-York, 1905) pp. 351 sgg.

[146] Il tuffo di un dio ornitomorfo sembra che sia rappresentato nelle pitture rupestri e nella ceramica dell'età del bronzo dell'Europa settentrionale e della Siberia occidentale; cfr. Karl Jettmar, "Die Aussage der Archäologie zur Religionsgeschichte Nord-eurasien" in Ivar Paulson (e al.), *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis* (Stuttgart, 1962), p. 313.

l'Universo e della Vita; siamo già in presenza di una 'teoria', capace di spiegare l'insieme del reale e in primo luogo la condizione umana. Bisogna pensare che simili 'teorie', più o meno articolate, erano assai diffuse nelle civiltà pre- e protostoriche dell'Asia centrale, del sud-est asiatico e, certamente, anche altrove.[147] Non c'è ragione di credere che tali concezioni arcaiche siano scomparse completamente nelle aree dove in seguito prevalgono sistemi 'dualistici', e questi non vanno quindi intesi solo come influenze successive, di origine iranica. Considerando la forte resistenza al mutamento delle concezioni religiose, è da supporre che le idee più antiche siano sopravvissute, pur modificandosi all'impatto delle nuove influenze. Le diverse forme del mito — dopo il suo ipotetico 'grado zero' (il Creatore che si immerge nell'Oceano) — si spiegano solo supponendo una serie di modificazioni successive, in periodi diversi e per influenza delle nuove idee religiose. Le peripezie drammatiche dell'immersione possono spiegare tanto l'apparizione della Morte, che quella delle montagne e delle paludi, la 'nascita' del Diavolo e l'esistenza del Male.

È inutile supporre che questo mito sia stato più volte reinventato; è, invece, comprensibile la ragione per cui è stato più volte reinterpretato e rivalutato. Esso poteva illustrare l'*otiositas* di Dio dopo la creazione del Mondo, come presso le culture ugro-finniche e dell'Europa orientale. Si adattava, inoltre, alle influenze degli elementi dualistici, manichei e bogomili, presenti probabilmente nelle versioni della Russia e dei Balcani. Ma, poiché il mito non è conosciuto né nell'area mediterranea, né nel Vicino Oriente antico, né in Iran, benché sia diffuso in tutta l'Eurasia, la sua presenza in Europa orientale non può essere spiegata solo con le influenze gnostiche e manichee. Queste influenze spiegano solo la sua forma 'dualistica'. L'arcaismo del mito nella sua forma pre-dualistica ci spinge, piuttosto, a considerarlo come parte di un patrimonio religioso di popolazioni protostoriche dell'Europa sud-orientale. E il fatto che tanti altri elementi di una cultura arcaica siano sopravvissuti fino al XX secolo nei Balcani e nell'Europa Orientale, rende tale ipotesi meno ardita di quanto possa sembrare a prima vista.[148]

[147] Non riteniamo opportuno iniziare qui la discussione di questo problema. Cfr. Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit* (Anvers, 1951; cfr. anche le nostre osservazioni in *Critique*, N. 83, aprile 1954, pp. 331 sgg.). Sull' 'origine' del *Dualsysteme*, cfr. Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955), pp. 314-332, e *passim*. Cfr. anche M. Eliade, *The Quest, History and Meaning in Religion* (Chicago, 1969), pp. 127-175 ("Prolegomenon to Religious Dualism").

[148] Cfr. Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos* (Wien, 1952); Jaap Kunst, "Cultural relations between the Balkans and Indonesia" (in

Ma il vero interesse del mito non consiste nella sua 'storia', del resto assai difficile da ricostruire, ma nell'essere l'unica cosmogonia popolare dell'Europa sud-orientale.[149] Continuamente reinterpretato e rinnovato, questo mito arcaico è stato conservato durante i secoli dai popoli di questa regione e ciò prova la sua profonda rispondenza alle necessità dell'anima popolare. Esso rendeva conto dell'imperfezione del Creato e dell'esistenza del male e rivelava aspetti di Dio che il cristianesimo negava, ma che avevano stimolato l'immaginazione dell'uomo primitivo e non avevano mai cessato di suscitare interrogativi e interessi. Uno di questi aspetti di Dio, messo in evidenza specialmente nelle varianti balcaniche, era il carattere di *deus otiosus*, in base al quale si potevano spiegare le contraddizioni e le sofferenze proprie della condizione umana. Un altro aspetto era l'amicizia o anche la consanguineità fra Dio e il Diavolo, mistero che aveva tormentato l'animo umano molto tempo prima delle teorie zurvaniste le cui soluzioni costituiscono quasi una fenomenologia della bi-univocità divina, o della *coincidentia oppositorum*.[150] Certo non si tratta — nell'ambiente popolare in cui il mito era diffuso — di riflessioni sistematiche, ma, piuttosto, di immagini, di scenari e di simboli che aiutavano l'uomo ad afferrare la struttura profonda e misteriosa del divino.

Benché continuamente reintepretato, il mito dell'immersione cosmogonica ha mantenuto, anche nelle sue più recenti versioni, il paesaggio originario: le Grandi Acque prima della Creazione e Dio che ordina a un essere di immergersi negli abissi. Si tratta di immagini estremamente antiche.[151] Indipendentemente dal suo contesto immediato — che dipende dallo svolgimento particolare della trama narrativa — l'immagine delle Acque primordiali e il mistero cosmogonico che segue, hanno una loro collocazione a un più profondo livello della vita psichica. Le Acque primordiali e il mistero cosmogonico fanno parte di

Koninklijk Instituut voor de Tropen, Medeling, n° CVII, Amsterdam, 1954); cfr. anche cap. 5.

[149] Si sa che le cosmogonie che non sono presenti nella Bibbia sono scomparse nel folklore dell'Europa occidentale. Paul Sébillot notava che non esistono miti cosmogonici nelle tradizioni popolari della Francia (cfr. *Folklore de France*, vol. I, 1905, p. 182).

[150] Cfr. M. Eliade, "La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité" (*Eranos-Jahrbuch*, XXVII, Zürich, 1959, pp. 195-236), ripubblicato nel volume *Mephistophélès et l'Androgyne* (Gallimard, 1961).

[151] Cfr. anche F. R. Schröder, "Die Göttin des Urmeeres und ihr männlicher Partner" (*Paul Braunes*) *Beitrïge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 82, 1960, pp. 221-264) e Kurt Schier, "Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völospá" (*Märchen, Mythos, Dichtung = Festschrift Friedrich von der Leyens*, München 1963, pp. 303-334).

quel mondo immaginario che rappresenta la dimensione costitutiva dell'esistenza umana. Non è priva di interesse la constatazione che questo mondo è popolato di simboli, di figure e di scenari che provengono dalla più lontana preistoria. La continuità sul piano delle immagini e dello scenario mitologico si è mantenuta per millenni, malgrado le innumerevoli vicissitudini subite dal mito sul piano della narrazione e malgrado le trasformazioni avvenute sul piano dell'ideologia religiosa e morale. Questa constatazione è importante, perché proprio riconoscendo tale continuità, che lega il presente ai mondi del passato, la ricerca moderna — la paletnologia, come la psicologia del profondo — è riuscita a rinnovare la conoscenza dell'uomo.

1955, 1961

4

IL PRINCIPE DRAGOŞ E LA 'CACCIA RITUALE'

La "fondazione ufficiale" (come scrive E. Lozovan [1]) del principato della Moldavia si ricollega, nella coscienza storiografica dei cronisti e dei loro lettori, a un avvenimento leggendario: la caccia all'uro (*zimbru, bour*), fatta da un romeno di Maramureş, Dragoş, che, in seguito, divenne il primo voivoda della Moldavia. Non è nostro compito rilevare la realtà storica camuffata o trasfigurata in questa leggenda. Le origini e gli inizi dello Stato moldavo costituiscono un problema che riguarda la storia medioevale dei Romeni e non abbiamo né la competenza né l'intenzione di prenderlo in esame in questo studio. La nostra ricerca si pone su un piano del tutto diverso: non ci interessa affatto l'eventuale 'storicità' di una caccia all'uro, ma precisamente il contrario: la mitologia soggiacente alla leggenda elaborata intorno a tale caccia.

Alcuni popoli, antichi e moderni, hanno conservato miti o ricordi mitologici, più o meno frammentari, relativi alle loro 'origini'. Esaltate dalla storiografia romantica, queste tradizioni fantastiche sono state in seguito 'demitizzate' dagli storiografi della scuola critica e razionalista. Non vogliamo assolutamente sottovalutare i risultati di queste ricerche minuziose, condotte con ammirabile rigore, ma — pur ammettendone una qualche utilità — ci domandiamo se valga la pena perseguire tali sforzi di demitizzazione. Il voler ancora insistere a dimostrare la non-storicità di questa o quella tradizione leggendaria, sarebbe tempo perso. Oggi siamo d'accordo nell'ammettere che il mito e la leggenda sono 'veri' in un senso diverso, ad esempio, di quello in cui è detta 'vera' una realtà storica. Si tratta di due modi differenti di esistere nel mondo, di due diverse prospettive dello spirito nell'interpretazione del mondo: modi di essere e attività dello spirito che, del resto, non si escludono affatto. Un popolo, come un individuo, può essere cosciente delle sue

[1] Eugen Lozovan, *Villes, campagnes et routes de la Romania Orientale* (in F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, vol. v, Berlin, 1962, pp. 327-362), pp. 348 sgg.

responsabilità nella storia, coraggiosamente assumerle, pur continuando a compiacersi di questi antichi miti e leggende e a crearne di nuovi: infatti questi ultimi manifestano altre dimensioni dell'esistenza umana.

Non ci sembra opportuno — in questo studio — approfondire ulteriormente queste osservazioni preliminari: è sufficiente dire che nella prospettiva nella quale ci collochiamo, Dragoș e la caccia all'uro fanno parte di un universo di cui bisogna attentamente esplorare e comprendere la struttura simbolica. In altre parole, ci interessa soprattutto interpretare i significati della leggenda e comprendere il sistema di valori spirituali dai quali sono nati e si sono diffusi miti e leggende simili. Pur dovendo trattare, adesso, il problema dell'origine e della diffusione del nostro tema mitico, riconosciamo fin d'ora che questo aspetto non ci sembra di capitale importanza. L'interrogativo — *qual è l'origine* del mito? — non è mai in grado di rivelarci la funzione che una storia leggendaria assolve nella vita di un popolo; ma, ammettendo che il mito abbia realmente un'origine, il problema è piuttosto sapere *perché* un popolo si sia impossessato proprio di *questa* leggenda e come l'abbia *trasformata*, dopo averla assimilata.

I cronisti

I primi cronisti riferiscono brevemente la tradizione. "Nell'anno 6867 (= 1359) dalla Creazione, con la volontà di Dio, la Moldavia ha avuto inizio in questo modo: Dragoș, voivoda di Maramureș, venne dall'Ungheria andando a caccia di un uro e regnò per due anni".[2] Troviamo la stessa notizia, con parole quasi identiche, nel *Letopisetz* di Bistritza e nella Cronaca serbo-moldava di Neamtz.[3] La cronaca moldavo-polacca aggiunge alcuni particolari: "Con la volontà di Dio, il primo voivoda Dragoș è venuto dall'Ungheria, dalla località e dal fiume Maramureș, inseguendo un uro che ha ucciso presso il fiume Moldova, dove si è riunito ai suoi boiari; il paese gli piacque, decise di restarvi

[2] Ioan Bogdan, *Vechile cronici moldovenești până la Ureche. Texte slave cu studiu, traduceri și note* (București, 1891), p. 193.

[3] Joan Bogdan, *Cronice inedite atingătoare la istoria Romanilor. Adunate și publicate cu traduceri și adnotațiuni* (București, 1895), pp. 49, 100. Testi nuovamente pubblicati da Gheorghe Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea Statelor Românești* (București, 1945), pp. 247 sgg. Vedere anche Dan Simonescu, "Tradiția istorică și folclorică în problema 'întemeierii' Moldovei" (*Studii de Folclor și Literatură*, București, 1967, pp. 27-40); C. C. Giurescu, "Valoarea istorică a tradiției conservate de I. Neculce" (*ibid.*, pp. 439-495).

e lo colonizzò con i suoi Moldavi d'Ungheria e fu, per due anni, il loro Principe".[4]

La versione più ricca di particolari ci è tramandata dalla Cronaca detta Anonima: "Fra essi si trovava un uomo intelligente e valoroso chiamato Dragoş, ed egli partì una volta con i suoi compagni per andare a caccia di fiere e, sulle alte montagne, trovò le orme di un uro ed egli inseguì l'uro sulle alte montagne e attraversò le montagne e, sempre inseguendo l'uro, giunse in una bella pianura e raggiunse l'uro sulla riva di un fiume, sotto un salice, lo uccise e si cibò della sua carne.

"Essi sono stati ispirati da Dio a cercare un luogo dove stabilirsi e vivere, e tutti insieme hanno deciso di rimanere in quella pianura; sono ritornati e hanno raccontato agli altri le bellezze del paese, dei suoi fiumi e delle sue sorgenti, perché il territorio non era abitato e ai confini vi erano i Tatari nomadi con le loro greggi; in seguito chiesero a Vladislav, il principe ungherese, di lasciarli partire e il principe Vladislav con grande pietà li lasciò partire.

"Ed essi sono partiti da Maramureş con tutti i loro compagni, le loro donne e i loro figli e, abbattendo le foreste e aprendosi una strada fra le rocce, hanno oltrepassato le montagne con la volontà di Dio e sono giunti nel luogo nel quale Dragoş aveva ucciso l'uro e hanno adorato il luogo e vi si sono stabiliti e hanno scelto fra essi un uomo saggio, chiamato Dragoş; e l'hanno eletto Principe e Voivoda. E, da quel momento, per volontà di Dio, ha avuto origine la Moldavia.

"E il Voivoda Dragoş si è stabilito dapprima presso il fiume della Moldavia e, in seguito, ha colonizzato Baia e altre regioni presso i fiumi e le sorgenti e ha dato a tutto il paese, come blasone principesco, una testa di uro. E Dragoş Voivoda regnò due anni".[5]

La leggenda è riferita dai cronisti posteriori romeni. La versione data da Ureche è la più completa e sembra che sia servita come fonte agli altri cronisti. Ureche ripete sostanzialmente la storia narrata nella Cronaca anonima, aggiungendo qualche particolare interessante per i Romeni. "I pastori della Transilvania — che si chiama Maramureş —, salendo sui monti con le loro greggi, hanno incontrato una fiera chiamata *bour* (uro) e, dopo averle dato la caccia con i loro cani, l'hanno inseguita fino al fiume Moldova. Laggiù, in un luogo che adesso si chiama Bureni, hanno abbattuto la fiera, ormai stanca. E hanno fondato un villaggio e sul blasone del paese hanno messo la testa dell'uro. E la cagna che aveva cacciato la fiera è morta e, poiché essa si chiamava

[4] I. Bogdan, *Vechile cronici moldoveneşti până la Ureche*, p. 223; G. Brătianu, *op. cit.*, p. 248.

[5] *Cronica anonimă*, in I. Bogdan, *Vechile cronici moldoveneşti până la Ureche*, pp. 237-238; G. Brătianu, *op. cit.*, pp. 248 sgg.

Molda, hanno chiamato il fiume Molda o, come dicono altri, Moldova; inoltre, dal nome del fiume, hanno dato a [tutto] il paese il nome Moldova".[6]

Ureche non nomina affatto Dragoş. Parla di parecchi figli del Principe (Domn) che sono giunti da Maramureş, andando a caccia. E nel frammento attribuito allo Stolnic Cantacuzeno, si parla soltanto di alcuni pastori che, penetrati con le loro greggi nella foresta, hanno incontrato un uro e, inseguendolo, hanno oltrepassato le montagne.[7] Come nota R. Vuia, questa tradizione sulla fondazione del Principato di Moldavia è molto razionale e quasi spoglia di elementi leggendari.[8] Ma è evidente che si tratta di un processo, consapevole o inconsapevole, di 'de-mitizzazione': i pastori si sono sostituiti ai cacciatori. Ureche utilizza anche un 'argomento etimologico' (il fiume Moldova ha preso il nome dalla cagna Molda, il *bour* è stato ucciso a Bureni), che dimostra lo sforzo di razionalizzare una tradizione leggendaria e renderla, nello stesso tempo, più 'storica' e più 'naturale'. Quanto questa tendenza etimologizzante soddisfacesse il gusto dell'epoca, risulta chiaramente dalle note riportate in margine della Cronaca d'Ureche (il nome di Suceava deriverebbe dall'ungherese soci, 'pellicciai', ecc.).[9]

Nel suo poema polacco, Miron Costin sviluppa e complica la leggenda di Dragoş, introducendovi, fra gli altri, elementi della poesia popolare: il giovane eroe si prepara a partire per sperimentare le sue forze, la madre cerca di trattenerlo, ricordandogli i pericoli ai quali va incontro, ecc.[10] Per questa ragione, tanto il poema di Miron Costin, quanto la versione narrata da Cantemir (ripresa con molta probabilità da Miron Costin) ci sembrano meno utili ai fini del nostro studio. In quanto ai particolari riferiti da Bandinus, essi palesano un'origine 'letteraria' che l'autore o ha attinto da fonti tardive (note di Ureche, la Cronaca Ungherese - "Leatopiseţul Unguresc"), o ha parzialmente inventato, riferendosi ai suoi ricordi letterari.[11]

[6] Grigore Ureche Vornicul şi Simion Dascălul, *Letopiseţul Tării Moldovei*, ed. C. C. Giurescu (Craiova, 1934), pp. 4 sgg.; G. Brătianu, *op. cit.*, p. 250.
[7] M. Kogălniceanu, *Cronicele României*, p. 110.
[8] R. Vuia, "Legenda lui Dragoş" (*Anuarul Institutului de Istorie Naţională*, I, Cluj, 1922, pp. 300-309), p. 302.
[9] M. Kogălniceanu, *Cronicele României*, pp. 378-379.
[10] R. Vuia, *op. cit.*, p. 302. Vedere anche E. Lozovan, "Rurik et Dragoş" (*Revue des Etudes Roumaines*, XI-XII, 1969, pp. 61-79), pp. 66 sgg.
[11] In effetti si tratta di tre fratelli, Domucus, Volocha e Dragoş (che ha dato il nome a un fiume, ecc.). V. A. Ureche, Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus dela 1646, urmat de text, însoţit de acte şi documente (*Analele Academiei Române, Memorii, Secţia istorică*, seria 2, tom. XVI, 1893-94, pp. 1-355, Bucureşti, 1895), pp. 306-307; cfr. anche, pp. 128-130. Sul Bandinus, si v. cap. 6.

'Caccia rituale' e 'animali-guida'.

Esamineremo in seguito le probabili fonti di questa tradizione. Ma, poiché ci proponiamo di studiare la leggenda di Dragoş nella prospettiva della storia delle religioni, cerchiamo di definirne la struttura. Si tratta, evidentemente, di una 'caccia rituale', perché l'inseguimento dell'uro porta alla scoperta di un paese sconosciuto e, infine, alla fondazione di uno Stato. Questo tema mitico è molto diffuso, sia nella forma di miti dell'origine (origine di popoli, di Stati, di dinastie, ecc.), sia nella forma di leggende folkloriche che mettono in luce le conseguenze inaspettate dell'inseguimento di un animale. In altre parole, la leggenda di Dragoş rappresenta soltanto una delle numerose varianti del tema della 'caccia rituale'. Dopo gli studi di P. Cassel, R. Vuia ha tracciato lo schema di alcune fra le più importanti varianti:[12] un principe indiano insegue un cervo e si smarrisce in regioni sconosciute; attirato da un cervo, Dietrich giunge nell'Inferno; un cacciatore del Tirolo, inseguendo un cervo, muore sui monti; il cervo cacciato si trasforma in una giovanetta o in un demone, ecc.

In questa ricerca non intendiamo esaminare e completare l'analisi di tutte queste varianti: per il momento c'interessa soltanto notare la funzione di guida che assume l'animale, o incontrato durante una caccia, o apparso in altre circostanze. Secondo Gregorio di Tours, per esempio, una cerva mostrò a Clodoveo il guado attraverso la Vienne in piena, mentre egli si accingeva ad attaccare Alarico e l'armata dei Goti.[13] E in un altro passo (*Hist.* IV, 44) il medesimo autore racconta che il generale della Borgogna, Mummolus, mentre accorreva in aiuto agli abitanti di Grenoble, assediati dai Longobardi, riuscì ad attraversare l'Isère perché un animale selvaggio gli mostrò il guado.

Il tema sembra essere stato molto diffuso in Occidente; Fredegario riferisce che una 'fiera' rivelò ai Vandali lo stretto di Gibilterra così che essi riuscirono a passare dalla Spagna in Africa.[14] Secondo un'altra tradizione, una cerva condusse attraverso la Manica i Franchi, inseguiti dai Sassoni.[15] Pio Rajna ricorda un episodio della "Vita di S. Severino",

[12] R. Vuia, *op. cit.*, pp. 303-304, riprende P. Cassel, *Einleitung und Deutung des Buches der Sieben Weisen Meister* (Berlin, 1891), p. 104. L'opera fondamentale di Carl Pschmadt, *Die Sage von der verfolgten Hinde* (Discorso inaugurale, Greifswald, 1911), sembra purtroppo che non sia stata conosciuta da R. Vuia. Per la letteratura ulteriore, v. note 16 e 18.

[13] *Historia Francorum*, II, 37.

[14] Fredegario, *Historia Francorum*, II, 60.

[15] Thietmar di Merseburgo, VII, 53; cfr. Jacob e Wilhelm Grimm, *Deutsche Sagen* (1816), N. 455.

scritta all'inizio del VI secolo (Severino è morto nel 482): alcuni fedeli di Novico, mentre si recavano dal Santo, furono sorpresi sui monti da una tempesta di neve, ma un sogno tranquillizzò il capo del gruppo. In realtà, il giorno dopo apparve ai fedeli un orso enorme che li guidò per duecento chilometri.[16] Un'altra tradizione ci narra l'avventura di Lopichis, un antenato dello storico Paolo Diacono: prigioniero degli Avari, egli riuscì a fuggire e fu ricondotto da un lupo nella sua patria, l'Italia.[17] Si potrebbe facilmente riportare numerosi esempi.[18]

Per ragioni facili a comprendersi, la storia dell'invasione degli Unni, raccontata da Giordane, ha avuto una popolarità straordinaria. L'irruzione degli Unni in Europa, nel 375, benché rappresenti soltanto un episodio delle numerose invasioni dei popoli della steppa eurasiatica, ha avuto conseguenze considerevoli e si comprende perché l'avvenimento non sia stato dimenticato. Giordane racconta, rifacendosi a Prisco, che gli Unni abitavano al di là delle paludi della Meozia, riservate esclusivamente alla caccia. Un giorno, mentre alcuni cacciatori Unni cercavano della selvaggina sulle sponde della Meozia, apparve all'improvviso una cerva che avanzava nelle paludi. L'animale si comportava come una guida: avanzava per un certo tratto, poi si fermava, così che i cacciatori potessero seguirlo e attraversare a piedi le paludi della Meozia che essi avevano immaginato estese come il mare. Quando giunsero nel paese degli Sciti (*Scythica terra*), la cerva disparve. Gli Unni, che ignoravano l'esistenza di un altro mondo al di là delle paludi, furono affascinati dal paese degli Sciti e credettero che una divinità avesse loro rivelato il guado attraverso le paludi, fin'allora sconosciuto. Ritornati nel loro

[16] *Mon. Germ. Hist. Auct. ant.*, t. I, 2, p. 22; Pio Rajna, *Le origini dell'epopea francese* (Firenze, 1884), p. 252. A proposito del medesimo testo, F. Altheim, (*Geschichte der Hunnen*, I, 1959, p. 235) rimanda ad un articolo che non ci è stato possibile rintracciare: H. J. Diesner, in: *Wissenschaftl. Zeitschrift der Martin-Luther Universität* (*Halle-Wittenberg*), VII, 1958, p. 1170.

[17] Paolo Diacono, *Hist. Lang.* IV, 37; cfr. Grimm, *Deutsche Sagen*, n. 407; C. Pschmadt, *op. cit.*, pp. 39 sgg.; F. Altheim, dopo aver ricordato che secondo G. Baesecke, *Vor- u. Frühgeschichte d. deutschen Schrift*, I, p. 334, queste due leggende sono simili, conclude che esse mostrano l'influsso dei popoli allevatori di cavalli dell'Asia sui Germani (*Gesch. d. Hunnen* n. I, 235).

[18] Pio Rajna, *op. cit.*, pp. 250-51, cita ancora quattro esempi: nella *Chanson des Saisnes*, un cervo attraversa il Reno, indicando il guado all'esercito francese; nel *Fierabras*, un branco di cervi guida Riccardo di Normandia attraverso la rapida corrente del Flogot; nella *Karlamagnus Saga*, un cervo bianco, pregato da Carlo Magno, attraversa la Gironda; nella *Chevalerie Ogier*, Carlo Magno è guidato da un cervo bianco attraverso le Alpi. Questi esempi, già discussi da Gaston Paris, Léon Gauthier e Carl Pschmadt, sono stati ripresi e completati da A.H. Krappe, "Guiding Animals" (*Journal of American Folklore*, 55, 1942, pp. 228-246), pp. 236-37. V, anche C. Pschmadt, *op. cit.*, pp. 31 sgg., 40 sgg.

paese, lodarono la scitica terra e convinsero gli altri a seguirli, attraversando il guado indicato dalla cerva. Dopo esser giunti nel paese degli Sciti, sacrificarono alla Vittoria tutti i prigionieri.[19]

Esaminiamo i seguenti elementi: 1) gli Unni ignoravano l'esistenza di un territorio al di là delle paludi, perché vivevano isolati dal resto del mondo; 2) si dedicavano esclusivamente alla caccia: vedendo la cerva la inseguirono, dapprima, come si insegue la selvaggina, ma ben presto compresero la natura 'divina' dell'evento, perché la cerva si fermava ogni tanto per aspettarli; in conclusione, essa non fu più considerata *selvaggina*, ma *guida*, e disparve quando i cacciatori furono al sicuro sull'altra sponda delle paludi della Meozia; 3) ritornati nella Scizia con tutto il loro popolo, gli Unni si comportarono da cacciatori-guerrieri; i primi prigionieri furono sacrificati alla Vittoria. Il passaggio dalla caccia alla guerra è accaduto 'naturalmente'. Del resto è noto che gli Unni combattevano con il metodo dei cacciatori delle steppe eurasiatiche, imitando, cioè, il modo di comportarsi dei cacciatori all'inseguimento di un branco.

Miti di origine.

Riparleremo di questo mito unnico, ma completiamo, anzitutto, la nostra ricerca comparativa, cominciando dal mondo greco-latino. Strabone (v, 4, 2), nel descrivere il Piceno, riferisce che i suoi abitanti sono originari del paese dei Sabini; un picchio ha guidato i loro antenati nella nuova patria. Ciò, aggiunge Strabone, spiega il loro nome, perché essi chiamano questo uccello 'picus' e lo considerano sacro a Marte.[20] In un altro passo, Strabone ricorda il mito dell'origine dei Sanniti: una

[19] Giordane, *De origine actibusque Getarum sive Gothorum*, 123 ff. (c. 24). Sull'importanza di questo passo, cfr. F. Altheim, *op. cit.*, 6 sgg. V. anche Procopio di Cesarea, *Bell. Goth.*, IV, 5, e Karl Dietrich, *Byzantinische Quellen zum Länder-und-Völkerkunde*, 1912, II, p. 4. J. Marquart, *Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge* (Leipzig, 1903), p. 529, pensa che Procopio si riferisca ai Protobulgari. Pio Rajna era propenso a credere che gli Unni avessero appreso la leggenda dai Goti o che la storia riferita da Prisco-Giordane fosse passata attraverso "un ambiente gotico"; *op. cit.*, p. 252. Tuttavia Giordane non era goto, ma alano; cfr. F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, vol. V, p. 27. A. H. Krappe ha concluso che, poiché nessuna tradizione germanica è anteriore alla leggenda dell'arrivo degli Unni in Europa (375), il tema deve essere di origine unnica; *op. cit.*, pp. 240 sgg. Ma il Krappe ha trascurato alcune tradizioni greche e latine che in seguito tratteremo.

[20] Il picchio come uccello sacro a Marte si trova anche attestato nella leggenda di Romolo; insieme con la lupa il picchio aveva nutrito i gemelli; Plutarco, *Romulus*, 4, 2; cfr. F. Altheim, *A History of Roman Religion* (London, 1938), p. 66 sgg.

volta i Sabini consacrarono a Marte tutti i fanciulli nati nel corso dell'anno; divenuti adulti, furono mandati a colonizzare altre terre e un toro mostrò loro il cammino.[21] Dopo i Sanniti, continua Strabone, vengono gli Irpini che derivano il loro nome dal lupo che li guidò verso la loro terra: infatti 'hirpus', spiega, il nostro autore, è la parola sannita per 'lupo'; questa tradizione è riportata anche da Festo.[22]

Questi tre miti d'origine hanno un elemento in comune: un popolo italico si è costituito in gruppo etnico indipendente, seguendo un'animale che gli è servito di guida; questo animale è 'consacrato' a un dio e può essere o il simbolo o l'epifania del dio. In ambedue i casi, il popolo che si costituisce in seguito a tale migrazione, prende il nome dall'animale-guida: Piceni, Irpini. Il numero delle tribù e dei popoli indoeuropei il cui nome etnico deriva da un animale è considerevole.[23] Il nome stesso dell'Italia, *Vitalia*, sembra derivare da *vitulus*, vitello; ma questo è un problema del tutto diverso. Il tema mitico che c'interessa si riferisce alla fondazione di una colonia o alla formazione di un popolo che segue le tracce dell'animale-guida. R. Merkelbach afferma che questo tema mitico non appartiene ai popoli italici.[24] Callimaco, nel suo inno ad Apollo (65 sgg.), narra come Battos, nel suo viaggio verso la Libia, fosse guidato da Apollo sotto le sembianze di corvo; il dio gli indicò il luogo nel quale doveva costruire la sua città, Cirene. E furono ancora i corvi bianchi di Apollo a guidare gli emigranti Beoti.[25] Questo motivo è molto diffuso nei paesi mediterranei: lasciare a un animale la scelta di un luogo per costruire una città o un santuario. In alcuni casi un oracolo annuncia l'apparizione dell'animale e consiglia di seguirlo. Si tratta di una 'razionalizzazione' forse tarda; in origine l'animale aveva anche la funzione di oracolo: nelle sue epifanie e nei suoi movimenti si manifestava l'oracolo.

L'oracolo di Delfi invita Cadmo a seguire una vacca che si dirige verso il boschetto di Ares e, nel luogo dove la vacca si distende, Cadmo

[21] Strabone, *Geografia*, v, 4, 12.

[22] Festo, *Epit.*, p. 106 Müller; cfr. F. Altheim, *op. cit.*, p. 67. Sul significato religioso del nome etnico del lupo, vedere il capitolo 1.

[23] Richard v. Kienle, "Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stämme" (*Wörter und Sachen*, XIV, 1932, pp. 25-67).

[24] Reinhold Merkelbach, "Spechtfahne und Stammessage der Picentes" (*Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, Firenze, 1955, pp. 513-520), p. 514. È un articolo inestimabile. Merkelbach dimostra che l'animale raffigurato sugli stendardi deve esser messo in relazione con i miti d'origine di alcuni popoli dell'antichità. In altre parole, seguendo lo stendardo, l'esercito rivive l'avvenimento mitico della fondazione della nazione.

[25] Schol. Aristofane, *Nuv.*, 133, citato da A. H. Krappe, p. 230, n. 22.

costruisce la città di Tebe.[26] Secondo una tradizione, una vacca indicò a Ilo il luogo nel quale doveva essere edificata Troia.[27] Una scrofa guidò i profughi Troiani a Lavinio, probabilmente il più antico insediamento sulla costa.[28] Ateneo ci riferisce un mito, tramandato da Creofilo, secondo il quale Efeso fu costruita nel luogo dove il cinghiale, la cui apparizione era stata annunziata da un oracolo, fu colpito e ucciso dai futuri abitanti della città.[29] È inutile aggiungere altri esempi: notiamo piuttosto che gli animali non indicano soltanto il luogo di una città o di una colonia, ma hanno anche la funzione di guida nelle situazioni disperate, in apparenza senza uscita. Callistene, il più grande storico di Alessandro Magno, racconta che Alessandro con il suo esercito fu guidato da due serpenti fino all'oracolo di Ammone, poiché colui che lo guidava si era smarrito nel deserto.[30]

In conclusione, l'apparizione, l'inseguimento e, qualche volta, l'uccisione di un animale selvaggio o domestico sono in rapporto con il formarsi di un popolo, con la fondazione di una città o di una colonia, o con l'interrogazione di un oracolo, come per il Fondatore del primo impero europeo. In tutti questi miti, leggende e modelli 'letterari' troviamo un'idea comune: un animale decide l'*orientamento* in un territorio sconosciuto o salva un gruppo di persone in una situazione difficilissima; questo gesto non è soltanto 'miracoloso', ma segna o rende possibile l'*inizio* di una nuova realtà storica: città, nazione, Stato, impero.

[26] Appollodoro, *Biblioteca*, III, 4, I; cfr. Pausania, IX, 12, I. s. IX, 19, 4. Cfr. la discussione di questo episodio in A. B. Cook, *Zeus*, I (Cambridge, 1914), pp. 540 sgg. Cfr. anche F. Vian, *Les origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes* (Paris, 1963), pp. 78 sgg.

[27] Tzetzes, Scholia in Lycoph., 29 sgg.; Cook, *Zeus*, I, pp. 468 sgg. Un'altra variante della stessa tradizione è stata riportata da Apollodoro, *Biblioteca*, III, 12, 3. V. anche il commento di Frazer, *Apollodorus, The Library* (New York, 1921), p. 38.

[28] Dionigi d'Alicarnasso, I, 55 sgg.; A. H. Krappe, p. 229. Ricordiamo i riti di fondazione dei villaggi mandei: un toro, lasciato momentaneamente libero, è inseguito e sacrificato e la sua 'tomba' costituisce il centro della nuova costruzione; cfr. L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas* (Zurich, 1933), pp. 179 sgg. Ma in questo caso si tratta di un rito di fondazione — e non soltanto dell'indicazione del territorio della futura città.

[29] Ateneo, VIII, 62; A. H. Krappe, *op. cit.*, p. 229. Il mito sopravvive ancora, forse soltanto come modello letterario, nei primi cronisti cristiani: il cavallo avrebbe indicato a Costantino il tracciato delle future mura di Costantinopoli; cfr. Krappe, p. 229, n. 11.

[30] Fr. Gr. Hist. 124 F 14 a; vedere riferimenti supplementari in Merkelbach, p. 314, n. 1. Cfr. anche A. H. Krappe, p. 321 e note 33-34.

Vedremo, in seguito, che le rivelazioni effettuate dagli animali si riferiscono anche ad altre realtà.

Per il momento notiamo la differenza fra la leggenda di Dragoş, quella del passaggio delle paludi della Meozia e tutte le altre: nelle prime due, l'animale-guida è inseguito dai cacciatori; nelle altre, l'animale appare in una situazione critica, mai durante una caccia; in realtà l'animale è considerato fin dall'inizio come una guida inviata dagli dèi (anche quando viene inseguito e ucciso, come nella leggenda della fondazione di Efeso: l'oracolo, infatti, aveva già predetto l'apparizione del cinghiale e aveva ordinato d'inseguirlo e di ucciderlo allo scopo di trovare il centro della futura città). Possiamo porre in questa seconda categoria l'ultima parte della versione unnica: in realtà, da un certo momento, la cerva non è più inseguita dai cacciatori, ma si comporta come guida e gli Unni la considerano inviata da una potenza divina.

Hunor e Magor

La leggenda magiara di Hunor e Magor elabora il medesimo motivo. Andando a caccia nella steppa, i fratelli Hunor e Magor, figli del gigante Ménróth, videro una cerva e la inseguirono attraverso le paludi della Meozia, fino a una fertile pianura, dove la cerva disparve. Tuttavia, poiché il luogo sembrava adatto al pascolo, Hunor e Magor ritornarono nella loro terra per chiedere al padre il permesso di stabilirsi colà con i loro amici. Dopo sei anni furono di nuovo attirati nella steppa da suoni e canti: le mogli del figlio del re Bereka (Bedar) e le figlie del re Dula celebravano una festa (*festum tubae*), della quale non ci è giunta alcuna notizia. Hunor e Magor rapirono quelle donne e quelle giovanette e i loro discendenti furono gli antenati degli Unni e dei Magiari.[31]

Confrontando questa leggenda con quella di Dragoş, R. Vuia conclude che "il loro contenuto è in fondo identico" [32] e trova anche due parti-

[31] Simonide di Keza, *Gesta Hungarorum* (= *Cronicon Hungaricum*, ed. Al. Horányi, Viennae, 1781, c. I, pp. 31-32, passo riferito da R. Vuia, p. 306), e *Chronicon Pictum*, I, pp. 250 sgg. Gli studiosi ungheresi pensano che la leggenda sia derivata dalla versione unnica; cfr. Sebestyén, cit. da R. Vuia, p. 308, n. 1. Sulle fonti e il metodo di Simone Keza, cfr. Kurt Wais, *Frühe Epik Westeuropas und die Vorgeschichte des Niebelungenliedes*, I, (Tübingen, 1953), pp. 32 sgg. Su tutto il problema, cfr. Michael de Ferdinandy, "Studien zu den Quellen der ugrischen Mythologie" (*Ural-Altaische Jahrbücher*, 28, 1956, pp. 18-34); id., *Wörterbuch der Mythologie*, II, pp. 227, 233.

[32] R. Vuia, *op. cit.*, p. 306.

colari simili: 1) Hunor e Magor ritengono il paese favorevole all'allevamento delle greggi (*pro armentis nutriendis ipsam conspexerunt opportunam*: *Chron. Hungaricum*), e nella Cronaca di Ureche i cacciatori giudicano che "il luogo è adatto per l'allevamento" (*au socotit cu toții, că e locul bun de hrană*); 2) nella leggenda magiara i due fratelli chiedono al padre il permesso di trasferirsi nella Meozia, mentre, nella leggenda romena, Dragoş e i suoi compagni domandano a Vladislav, il Principe degli Ungheresi, il permesso di partire.[33] Tuttavia, pur non escludendo la possibilità di una derivazione, R. Vuia è propenso a considerare la leggenda romena come una variante di un tema internazionale di origine indiana.[34] Georges Brătianu pensava che si trattasse di un influsso diretto delle leggende ungheresi, in relazione alla conquista della Pannonia e della Transilvania, sulle tradizioni dell' 'avanzata' dei Romeni 'ungheresi' di Maramureş.[35]

Non è nostra intenzione esaminare il problema della tradizione storica romena sulla formazione del principato della Moldavia.[36] È tuttavia, necessario distinguere fra tre realtà differenti: 1) l'*avvenimento* o il *processo storico* della fondazione del Principato da parte dei Romeni discesi da Maramureş; 2) la *tradizione* su tale avvenimento così come è stata riferita, interpretata dai primi storici;[37] 3) il *mito* della fondazione che comporta come elementi essenziali l'inseguimento di un uro da parte di un gruppo di cacciatori, il passaggio dei monti, l'uccisione di una fiera e la decisione di stabilirsi nella regione dove si è giunti.

Può darsi che i primi storici, riferendo la leggenda di Hunor e Magor, abbiano conosciuto le cronache ungheresi e ne abbiano ripreso il contenuto o alcuni elementi, ma da ciò non si deduce affatto che anche presso i Romeni non vi sia stata una leggenda simile.[38] Infatti, come abbiamo detto, il tema mitico dell'animale che conduce un gruppo etnico nella sua patria futura è ampiamente attestato in Italia e nel mondo greco. Del resto, diversamente da ciò che pensava R. Vuia, le

[33] R. Vuia, *ibid.*, p. 306, n. 2.
[34] R. Vuia, *ibid.*, p. 309.
[35] G. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea Statelor româneşti*, pp. 125 sgg.
[36] Cfr. il libro di G. Brătianu e, per la bibliografia più recente, lo studio di Eugenio Lozovan, citato nella n. 1. Le pagine di N. Jorga, *Histoire des Roumains* (Paris-Bucarest, 1937, vol. III. pp. 341 sgg.) sono sempre valide.
[37] G. Brătianu sottolinea il fatto che i più antichi *letopisetz* redatti in slavo — quelli di Bistritza e di Putna, e la Cronaca Anonima — sono stati scritti circa un secolo dopo gli avvenimenti riferiti; cfr. *Tradiția istorică*, pp. 121-22.
[38] Non si può stabilire nulla sull' 'origine' della tradizione popolare orale riferita da S. Fl. Marian, *Tradiții poporane române* (Bucureşti, 1895), pp. 40-63.

due tradizioni — ungherese e moldava — non sono 'identiche'. Nella prima una cerva guida Hunor e Magor attraverso le paludi e poi scompare; nella seconda si tratta di un uro e di una vera caccia che termina con la morte dell'animale. Se presso i Romeni non esisteva una leggenda simile, non si comprende perché i cronisti non abbiano seguito la versione ungherese *sotto tutti i suoi aspetti*, dal momento che il motivo del cervo fantastico esiste nel folklore romeno e la scomparsa finale costituisce un elemento più drammatico, e perciò più seducente, che l'uccisione dell'uro. L'ipotesi di R. Vuia — che si tratti di una 'leggenda araldica' —[39] non soddisfa: poiché sul blasone della Moldavia era rappresentato un uro, si sarebbe adottata la versione Hunor e Magor, sostituendo la cerva con l'uro. Ma perché non si è accettata la tradizione ungherese nella sua totalità, conservando cioè quell'elemento così importante della *scomparsa* finale dell'uro (= cerva)? Sarebbe inutile rispondere che questo nuovo elemento — l'uccisione dell'animale — è stato introdotto perché i voivodi e i boiari romeni si dedicavano con piacere alla caccia degli uri.[40] Gli Unni erano, senza alcun dubbio, un popolo di cacciatori e tuttavia la cerva era sparita miracolosamente, dopo aver guidato i loro antenati attraverso le paludi della Meozia. La scomparsa misteriosa dell'animale-guida costituisce — lo ripetiamo ancora una volta — un elemento drammatico di grande effetto e non si capisce perché sarebbe stato soppresso, se la leggenda di Dragoş fosse una trasposizione della versione magiara.

L'uro e il toro

Il tema della 'caccia rituale all'uro' è, senza dubbio, autoctono. Già presso i Daci questo animale godeva di grande prestigio religioso: esso è rappresentato al centro di uno scudo trovato a Piatra Roşie[41] e in un'iscrizione, conservata nell'antologia Palatina, è riferito che Traiano aveva consacrato a Zeus Casios, presso Antiochia, un corno d'uro rivestito d'oro, preso nei tesori della Dacia.[42] Purtroppo sappiamo ben poco su questo argomento, tuttavia, qualunque sia stato il ruolo dell'uro nella mitologia e nella religione dei Daci, esso era certamente in accordo con uno scenario mitico-rituale d'origine meridionale, che aveva le sue origini nella preistoria. Si tratta, evidentemente, di uno scenario

[39] R. Vuia, *op. cit.*, p. 303.
[40] *Ibid.*, p. 309.
[41] *Istoria României* (Bucureşti, 1960), I, p. 336.
[42] *Antologia Palatina*, VI, p. 332.

mitico-rituale molto complesso. Dobbiamo, anzitutto, ricordare l'importanza del toro nel Vicino Oriente antico e nel Mediterraneo.[43] Il toro, selvaggio o addomesticato, è presente sia nei contesti eroici che in quelli della fertilità: la tauromachia rappresenta uno spettacolo iniziatico di tipo eroico, ma il sacrificio di un toro comporta dei significati cosmogonici. Sia gli dèi della tempesta che gli eroi sono stati paragonati ai tori e, già nell'Avesta, il toro è raffigurato sullo stendardo (*gaoš drafšo*).[44] Il sacrificio del toro aveva una parte importante nei Misteri di Mitra. La cattura del toro da parte di Mitra faceva parte di un mito arcaico, di origine indo-iranica e rappresentava un momento essenziale nelle festività del Nuovo Anno:[45] l'episodio aveva, dunque, un significato cosmogonico. Molto probabilmente i Misteri di Mitra si sono formati nel nord-ovest dell'Iran, in Armenia o nel Caucaso. All'inizio dell'era cristiana esisteva ancora nel Caucaso il rito del sacrificio di un toro rubato.[46] Si sa che i misteri di Mitra sono stati molto popolari nella Dacia[47] e non si tratta, del resto, del primo contatto di questo popolo con la spiritualità iranica.

Questi brevi cenni non pretendono di esaurire un argomento tanto vasto; servono soltanto a introdurci nell'universo religioso, adatto a rendere intelligibili i nostri miti e le nostre leggende. È adesso necessario studiare la preistoria della 'caccia rituale', iniziando dalla funzione mitico-rituale dei principali animali delle nostre leggende: il toro (= l'uro) e il cervo. Alle nostre precedenti considerazioni dobbiamo aggiungere che i popoli indo-europei hanno ben presto valorizzato il toro dal punto di vista religioso e mitologico e numerose tribù hanno scelto il toro come eponimo.[48] Alcuni dèi sono tauromorfi o raffigurati insieme a tori. Gli scenari mitico-rituali e i simbolismi, che a essi si riferiscono, si protraggono nei millenni. Come nei miti, il toro simbolizza anche nel folklore la forza, il coraggio, l'aggressività: sarebbe

[43] Cfr. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949), p. 85, e le bibliografie a pp. 113 sgg. Cfr. anche A. Alvarez de Miranda, "Magia y Religion del toro norteafricano" (*Archivo Español de Arqueologia*, Madrid, 1954, pp. 1-44).

[44] *Yasna*, 10, 14; cfr. F. Altheim, *Gesch. d. Hunnen*, I, p. 203, n. 14, bibliografia sugli stendardi tauromorfi.

[45] G. Widengren, "Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte" (*Numen*, I, 1954, pp. 16-83, II, 1955, pp 47-134). II, p. 94; cfr. I, pp. 51 sgg. V. anche G. Widengren, *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965), pp. 41 sgg.

[46] F. Cumont, *Journal of Roman Studies*, 27, 1937, pp. 63-71.

[47] L. W. Jones, *The Cults of Dacia* (Univ. of California, Publ. Philol., IX, 8, 1929, pp. 245 sgg.). O. Floca, "I culti orientali nella Dacia" (Ephem. Dacoromana, VI, 1935, pp. 204 sgg.).

[48] Richard v. Kienle, *Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stamme*, pp. 55-57.

sufficiente leggere le pagine di J. Weisweiler[49] sul ruolo del toro nel folklore irlandese. Del resto, in questo stesso folklore, l'eroe è paragonato al cervo e nella topografia della Gallia i nomi che derivano da 'cervo' sono più numerosi di quelli che prendono origine dalla parola che designa il toro.[50] J. Weisweiler ha quindi distinto nella tradizione celtica due culture: quella del toro, di origine mediterranea e di struttura pastorale e quella del cervo, di origine nord-eurasiatica, elaborata dai cacciatori preistorici. Le due culture sono, evidentemente, pre-indoeuropee.

Ritorneremo su questo problema; per il momento vogliamo sottolineare quanto queste due 'culture' arcaiche si siano reciprocamente influenzate nell'Europa occidentale. Il cervo e il toro sono già raffigurati nei disegni rupestri della regione iberica e della Liguria[51] e, sul paiolo di Gundestrup, il dio è rappresentato fra un cervo e un toro. Nei testi irlandesi è talvolta difficile stabilire se si parli di un cervo o di un toro: il cervo è chiamato 'bue selvatico' (*oss allaid, dam allaid, ag allaid*), la cerva 'vacca selvatica' (*bó allaid*) e il cerbiatto 'vitello selvatico' (*loeg allaid*).[52] Fra il V e l'VIII secolo le autorità ecclesiastiche condannarono con forza i riti paesani che comportavano maschere e travestimenti che si riferivano ai cervi e ai tori (*cervulum seu vitulum facere*).[53]

Il ruolo religioso del cervo

Tutto ciò dimostra quanto sia complesso il problema. Fin dalla preistoria, culti e sistemi religiosi diversi si sono reciprocamente influenzati. Le simbiosi e i sincretismi sono avvenuti molto prima dei 'grandi incontri' fra le religioni. Dall'era neolitica, se non dall'alto paleolitico, è difficile trovare concezioni religiose 'pure', cioè del tutto indipendenti dalle creazioni religiose anteriori e contemporanee. Esaminiamo, per esempio, la parte del cervo nelle mitologie e nelle religioni dell'Eurasia. Il problema è vasto e soltanto in parte attinente alla nostra

[49] J. Weisweiler, "Vorindogermanischen Schicten der irischen Heldensage" (*Zeitschrift für celtische Philologie*, 24, 1954, pp. 10-55, 165-197), pp. 28 sgg. Sull'importanza del toro nelle religioni celtiche, cfr. Jan de Vries, *La Religion des Celtes* (Paris, 1963), pp. 184-188.

[50] J. Weisweiler, *op. cit.*, p. 193.

[51] Franz Altheim, *Italien und Rom* (1941), I, p. 82.

[52] J. Weisweiler, *op. cit.*, p. 194.

[53] *Ibid.*, p. 193 con riferimenti nella nota 4. La bibliografia sul *cervulum facere* è molto vasta. Ne parleremo in seguito.

ricerca, ma è opportuno conoscere la genesi religiosa di un mito come quello che si riferisce all'arrivo degli Unni in Europa. J. Weisweiler, seguendo l'opinione di F.R. Schroeder, ci fa notare che il culto del cervo si estende a est fino alla Cina e al Giappone e a sud fino all'Italia (Val Camonica, Diana di Nemi, ecc.), all'Illiria, alla Grecia (Artemide), al Mar Nero, al Caucaso e all'Asia Minore (il dio ittita delle tempeste che cavalca un cervo, ecc.).[54] Riparleremo delle mitologie del cervo nell'Asia centrale e nella Siberia, soffermandoci soprattutto su alcuni miti indiani che molto raramente sono stati messi in rapporto con il nostro argomento. Per ora notiamo che le maschere dei cervi sono presenti in Europa dalla più lontana antichità fino ai tempi moderni.[55] Il celebre 'stregone' paleolitico della grotta dei Tre-fratelli (Ariège) è rappresentato con una testa di cervo dalle grandi corna ramose[56], mentre su una placca di ardesia, a Lourdes, è inciso un uomo con corna di cervo e con coda di cavallo.[57] La caccia e l'uccisione dei cervi sono raffigurate nei disegni rupestri dell'età del bronzo in Svezia.[58] Nell'Edda, il cervo è posto in relazione con Odino e con l'albero del Mondo.[59] Un cervo adorna l'estremità dello stendardo di ferro scoperto

[54] J. Weisweiler, *Vorindogermanischen Schichten der irischen Heldensage*, pp. 191 sgg.; F. R. Schroeder, *Skadi und die Götter Skandinaviens* (Tübingen, 1941), pp. 90 sgg.; cfr. anche J. Wiesner, "Zum Hirsch in der Frühzeit" (*Pisciculi*, Festschrift für F. J. Dölger, Münster i. W., 1939), pp. 309 sgg.; Helmut Rosenfeld, "Die Dioskuren als leuchŏ pôlo und die Alkes 'Elchreiter' der Vandalen" (*Reinisches Museum für Philologie*, 89, 1940, pp. 1 sgg.); id., "Die vandalischen Alkes 'Elchreiter', der Ostgermanische Hirschkult und die Dioskuren" (*Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 28, 1940, pp. 245 sgg.); cfr. anche Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, (2ª ed., 1956), pp. 363 sgg.; e gli studi di Karl Hauck e O. Höfler citati nelle note 55 e 60. Sul culto del cervo presso i Celti, cfr. Jan de Vries, *La Religion des Celtes*, pp. 112 sgg., 181 sgg. Il cervo antenato mitico presso i Celti, O. Höfler (n. 55), 40 (con bibliografia).

[55] V. le bibliografie in L. Schmidt, *Masken in Mitteleuropa* (Wien, 1955), p. 25, n. 92-100; Otto Höfler, *Siegfried, Arminius und die Symbolik* (Heidelberg, 1960), pp. 32 sgg. e note 66-94.

[56] Il disegno è stato spesso riprodotto; V. J. Marringer, *L'Homme préhistorique et ses dieux* (Paris, 1958), fig. 19, e S. Giedion, *The Beginnings of Art* (New York, 1962), fig. 340-341, pp. 504-505. Si tratta probabilmente di un 'Capo-stregone', che rappresenta il Signore degli Animali, perché ha il volto da gufo, le orecchie da lupo, una lunga barba da camoscio e una coda da cavallo. Lo stregone è rappresentato nell'atto di ballare, con lo sguardo rivolto verso le diverse specie di animali incise sulla roccia.

[57] J. Marringer, *op. cit.*, fig. 31.

[58] Cfr. Oscar Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Frankfurt a. M. 1934) pp. 110, 125, ecc.

[59] *Grímnismál*, 26; F. R. Schröder, *op. cit.*, pp. 48 sgg.

nello *ship burial* di Sutton Hoo (Suffolk) e che risale al secolo VIII.[60] La funzione del cervo come animale funerario e guida dei morti nell'aldilà è ampiamente attestata nelle tradizioni germaniche.[61] I morti appaiono talvolta sotto l'aspetto di cervi[62] e vi è anche l'usanza di avvolgere i morti in pelli di cervo,[63] senza dubbio a causa del ruolo di psicopompo di questo animale.

Tuttavia la funzione funeraria del cervo non è la più importante, poiché è anche attestato il suo carattere solare. In una poesia islandese del secolo XIII, il 'cervo solare' è descritto con i piedi sulla terra e con le corna che toccano il Cielo.[64] Vedremo, in seguito, che il cervo d'oro è noto anche in India. Nelle antiche leggende popolari russe, il sole è immaginato come un cervo fiammeggiante che attraversa di corsa il cielo.[65] Limitiamo, per ora, le nostre indicazioni alla regione europea; in seguito avremo occasione di completare l'argomento.

Secondo J. Weisweiler, i culti e i miti dei cervi sono originari dell'Europa settentrionale;[66] gli indo-europei li avrebbero presi dagli 'Iperborei', che abitavano quelle regioni in epoca preistorica. Per dimostrare queste influenze, il Weisweiler cita parole delle regioni artiche che si ritrovano nei linguaggi celtici.[67] Non abbiamo intenzione di discutere tale ipotesi, tuttavia constatiamo che il cervo svolgeva un ruolo religioso già presso i cacciatori paleolitici della Francia (la grotta dei Tre-fratelli, ecc.). In altre parole, il cervo è — come pensa il Weisweiler — in relazione con la cultura dei cacciatori paleolitici, ma questi non erano, in origine, gli 'Iperborei'. Limitatamente a ciò che si può definire una cultura 'iperborea', essa era, con molta probabilità, l'erede, diretta o indiretta, della cultura del paleolitico superiore franco-cantabrico. Le condizioni erano rimaste quasi le stesse di quelle

[60] Karl Hauck, "Herrschaftzeichen eines Wodanistischen Königtums" (*Jahrbuch für Fränkische Landesforschung*, 14, 1954, pp. 9-66), pp. 19 sgg. Gli stendardi e le insegne ornati di cervi sono molto frequenti presso gli antichi Germani; cfr. O. Höfler, *op. cit.*, pp. 45 sgg. Le teste di cervo in bronzo, attaccate sugli alberi, si trovano ugualmente attestate presso gli Sciti; cfr. A. Salmony, "An Unknown Scythian Find in Novocherkask" (*Eurasia Septentrionalia Antiqua*, X, 1936, pp. 54-60, fig. 1-5). N. Tchlenova, "Le cerf scythe", *Artibus Asiae*, XXVI, 1963, pp. 27-70.

[61] Cfr. le bibliografie in K. Hauck, p. 20 e in O. Höfler, p. 45.

[62] W. E. Peuckert, nel *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, IV, pp. 93 sgg.; Höfler, p. 44.

[63] O. Höfler, *op. cit.*, p. 45 e nota 147.

[64] J. Weisweiler, *op. cit.*, p. 191.

[65] O. Schrader-A. Nehring, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* I (Berlin-Leipzig, 1917-1923), pp. 503 sgg.

[66] Weisweiler, *op. cit.*, p. 196.

[67] *Ibid.*, pp. 196-197.

dell'epoca glaciale, i cacciatori 'iperborei' avevano prolungato, nelle regioni settentrionali e artiche, una cultura che, per il mutamento di clima, era scomparsa nel sud. Di conseguenza, se il Weisweiler ha forse ragione di concludere che gli indo-europei hanno presa la 'cultura del cervo' dagli 'Iperborei' e l'hanno diffusa a sud e a ovest, ha senza dubbio torto nel considerare questa cultura come una creazione nordica. L'Eurasia settentrionale ha ricevuto e conservato, adattato e arricchito una cultura e una spiritualità che aveva già conosciuto nel paleolitico franco-cantabrico una brillante epoca creatrice.

La caccia al cervo in India

In altre epoche e in ambienti culturali diversi si notano fenomeni simili. Esaminiamo i miti della caccia al cervo nell'India e confrontiamoli con i miti simili dell'Asia centrale: si noterà in che senso un mito arcaico ed estremamente diffuso viene reinterpretato e rivalutato in contesti religiosi diversi. Nella letteratura indiana *śarabha* significa sia un animale favoloso, sia un cervo. Il *Dhūmakāri-jātaka* (n. 413 del *Jātaka* pali) fa allusione ai *śarabha* che, tormentati dalle mosche, si avvicinavano al fuoco di un capraio, che diffondeva abbondante fumo.[68] Al contrario, nel *Sarabhaminga-jātaka* (n. 483) si trova il seguente racconto: il re Brahmadatta va a caccia con il suo seguito. Da un cespuglio sbuca un *śarabha*. "Questi animali hanno una straordinaria abilità nell'evitare le frecce. Questo si piega per evitare la freccia che il re gli ha lanciato, poi riprende la sua corsa". Brahmadatta lo insegue a lungo. Giunto presso una fossa d'acqua sporca, il *śarabha* vi gira intorno, mentre il re vi affonda. Il *śarabha*, che era il Bodhisattva reincarnato, tira fuori dalla fossa l'uomo che aveva voluto ucciderlo e gli insegna la Legge. Un altro giorno il re si reca nel suo parco per tirar d'arco. Nell'istante in cui vede il bersaglio, Sakka, il re degli dèi, fa apparire l'immagine del *śarabha* e Brahmadatta si trattiene dallo scoccare la freccia. In riconoscenza del beneficio ricevuto non può, dice, uccidere il *śarabha*. "Non è selvaggina", replica Sakka, "è un Asura. Se tu l'uccidessi, diventeresti il re degli dèi". Ma il re persiste nella sua decisione e allora Sakka lo loda, augurandogli una lunga vita e l'apoteosi dopo la morte.[69]

[68] Jean Przyluski, "Un ancien peuple du Penjab; les Salva" (*Journal Asiatique*, 214, 1929; pp. 311-354), p. 321.
[69] *Ibid.*, pp. 322-23. Il sanscrito *śarabha* corrisponde al pali *sarabha.*

Prendiamo in esame questo particolare: il *śarabha* non è una comune selvaggina, ma un Asura, un essere divino e demoniaco nello stesso tempo. Chiunque l'uccidesse, diventerebbe uguale al Re degli dèi. Troviamo una tradizione simile nei testi brahmanici. Nel *Mahābhārata* (I, 65, v. 2534 e I, 67, v. 2663) Śarabha indica un Asura, di cui il re-eremita Paurava è l'incarnazione. "Nei *Purāṇa*, l'Asura è un mostro spaventoso con otto zampe, più forte di un leone e avversario di Viṣṇu".[70]

In un racconto estratto dal *Vinaya* di *Mahāsaṃghika* si trova un mito un po' diverso. Un cervo dal vello color d'oro vola attraverso l'aria verso il nord. La moglie del re di Benares lo vede e ne desidera il vello per farne un cuscino. Un cacciatore si dirige verso il nord e giunge alle Montagne Nevose. Un rishi gli rivela che un "re dei cervi dal vello color d'oro" viene spesso, volando, a posarsi su un albero. Il cacciatore si mette in agguato e vede il re dei cervi avvicinarsi, volando. "Il suo corpo diffondeva una tale luce che faceva risplendere le gole della montagna". Il cacciatore, con una rete, riesce a catturarlo e lo porta alla regina. "Essa si mise a saltare dalla gioia e, spinta dall'entusiasmo, si avvicinò e abbracciò il re dei cervi, ma per la malvagità del suo animo, il gesto fece improvvisamente sparire il color d'oro di questo re dei cervi. La regina allora disse: 'Questo cervo è ormai un animale privo di bellezza: lo si liberi e se ne vada' ".[71]

Notiamo il carattere solare del re dei cervi e i suoi rapporti con la regina: questo elemento merita un esame dettagliato. Per ora accenniamo a un altro mito di origine indiana, conservato nella cronaca siamese di *Suvaṇṇa Khamdëng*.[72] Un giorno Visukamma (= Viśvakarman, l'artefice divino) si trasformò in un Tharai Khăm, cioè in un cervo d'oro e si fermò nel parco del re P'raya Côraṇī. Invano questi cercò di catturarlo. Allora ordinò a suo figlio Suvaṇṇa Khamdëng di cacciare il cervo d'oro e di prenderlo vivo. Suvaṇṇa "radunò un esercito di 20.000 uomini e fra questi ne scelse trentadue più agili e veloci che indicò come cacciatori. Ricoprì le loro teste con alti turbanti che

[70] *Ibid.*, p. 323; il Przyluski pensa che *śarabha*, che, in origine, significava una specie animale, emblema della tribù Salva, ha indicato una bestia favolosa e divina, quando i Salva divennero il clan regale della confederazione (*ibid.*, p. 325). Questa spiegazione della miglior tradizione evoluzionista, non fu accettata.

[71] E. Chavannes, *Cinq centes contes*, n. 341, riportata da Przyluski, *op. cit.*, pp. 337-338.

[72] *Annales du Siam, Première partie; Suvaṇṇa Khamdeng, Suvanna K'ôm Khăm, Sinhanavati*, traduzione di C. Notton, Console di Francia, (Paris, Limoges, Nancy, 1926), pp. 3-6. Vi si trovano molti nomi indiani. V. anche J. Przyluski, *op. cit.*, pp. 343 sgg.

avevano la forma delle orecchie e delle corna del Tharai e fece loro indossare delle pelli del colore di questo animale, legando le estremità in modo tale da prendere la forma della coda di un cervo. Ciascuno degli altri uomini prese un laccio". L'inseguimento durò due o tre mesi, senza poter raggiungere l'animale. Quando l'esercito dormiva, anche il Cervo d'oro dormiva. "Quando si stava per raggiungerlo, di nuovo spariva. Poi l'animale li aspettava e, al loro avvicinarsi, riprendeva la sua corsa". Allora il principe chiese rinforzi a suo padre. Con un esercito considerevole fu ripreso l'inseguimento del cervo e gli fu data la caccia fino ai piedi del monte Doi Ang Salong. Colà, una donna, Nag In Láo,[73] si recò a vedere il principe; se ne innamorò, lo invitò nella grotta dove abitava e "godettero il piacere di amare". Dopo aver vissuto a lungo in quel luogo, l'esercito si rimise in marcia e, attraverso le foreste, giunse alle falde del monte Usupabatta. Là il cervo d'oro disparve e non apparve mai più. In quel luogo il principe Suvaṇṇa pose un accampamento e, al centro, stabilì la sua dimora.

Esaminiamo gli elementi essenziali di questa leggenda: 1) un essere divino si trasforma in un cervo d'oro e s'installa nel parco del re come se volesse provocarlo; 2) il re dà l'incarico al figlio di catturarlo, dopo aver tentato invano egli stesso; 3) il principe parte per la caccia con un esercito considerevole, guidato da 32 cacciatori, travestiti da cervi; 4) benché il cervo d'oro sia sempre in vista, si rivela imprendibile; 5) il principe s'innamora di una donna del paese e giace con lei; 6) egli si trattiene a lungo nel paese, ma il cervo l'aspetta; 7) infine il principe e l'esercito riprendono la caccia, ma, giunti ai piedi di un monte, il cervo scompare. Molto probabilmente i 32 cacciatori, travestiti da cervi, riflettono il ricordo di una società di uomini che praticavano determinati riti (*cervulum facere*). Il modo di comportarsi del cervo ci sembra significativo: si lascia inseguire su un vasto territorio, ma, appena giunto ai suoi termini estremi, scompare, come se volesse costringere il Principe a compiere un 'rito di fondazione'. Infatti apprendiamo in seguito che il principe diviene un potente sovrano, incarnazione del Cinghiale mitico. L'episodio erotico s'inserisce nello schema stesso della sovranità: il futuro Re si unisce con una donna 'del paese', immagine folklorica delle divinità della Terra, in cui s'incarna l'identità etnica del 'paese'. "Questa caccia — si chiede Przyluski — non potrebbe rappresentare un rito con il quale il principe s'innalza al rango di sovrano supremo? Si spiegherebbe così la formula enigmatica del *Jātaka* n. 483, secondo la quale colui che cattura un *śarabha* acquista

[73] Nang = donna; In = Indra; Láo = tagliare (C. Notton, *op. cit.*, p. 5, n. 3).

la potenza del re degli dèi, raggiunge, cioè, la sovranità universale".[74] Il Przyluski ha giustamente intuito la relazione fra la caccia a un *śarabha* e il conseguimento della sovranità universale. Ma, in India come altrove, questa caccia rituale può mirare a fini diversi.

Camille Notton cita una tradizione Wa che attribuisce a Mang Rai l'inseguimento di un cervo d'oro, quando conquistò il territorio di Xieng-Tŭng.[75] "Un'altra leggenda nella cronaca di Xieng Măi riferisce che lo stesso personaggio dette la caccia a una cerva e al suo cerbiatto dal mantello bianco, quando andò in cerca di un luogo per fondarvi la città di Xieng Măi".[76]

Dunque in India e nei paesi indonesiani troviamo la caccia a un cervo meraviglioso (*śarabha*, cervo d'oro, ecc.) in relazione con: 1) la conquista di un territorio (o fondazione di un regno); 2) la fondazione di una città; 3) il raggiungimento della sovranità universale; 4) un'esperienza decisiva, quasi una *metanoia* o una conversione religiosa (cfr. il Cervo-Bodhisattva).

Questi valori e queste funzioni non esauriscono affatto la mitologia indiana sul cervo. Abbiamo già notato il carattere demoniaco del *śarabha* nei *Purāṇa*. In un famoso episodio del *Rāmāyaṇa* (III, 40, 48, 49), Marīcha, posseduta da un demonio, si trasforma in un cervo d'oro con quattro corna d'oro adorne di perle e trascina al suo seguito Rāma; così Sītā resta sola e Rāvana riesce finalmente a rapirla.[77]

Il carattere ambivalente del cervo ci costringerà ad approfondire il problema. Questi miti e leggende si sono diffusi continuamente da un popolo all'altro, da un continente all'altro. La variante, in cui il Bodhisattva è trasformato in *śarabha*, per convertire il re-cacciatore, costituisce probabilmente la fonte di una delle leggende cristiane più popolari: quella della conversione di sant'Eustachio. Il generale romano Placido, ricco e generoso adoratore di idoli, era appassionato della caccia. Un giorno, mentre cacciava con il suo seguito, s'imbatté in un cervo di grande bellezza e lo inseguì fin sulla cima di una rupe. Qui, mentre Placido ammirava il portamento dell'animale, scorse fra le sue corna una croce e udì il cervo dirgli, con voce umana, di essere il

[74] *Op. cit.*, pp. 344-345.
[75] *Gazeteer*, vol. I, p. 518, citato da C. Notton, *Annales du Siam*, p. 4, n. 2.
[76] C. Notton, *op. cit.*, p. 4, n. 2.
[77] J. Darmsteter, *Revue des Études Juives*, II, 1881, pp. 300-302; questa storia, attraverso il folklore persiano, è penetrata nel folklore religioso ebraico: il re David insegue un cervo e giunge nel paese dei Filistei, dove è preso prigioniero dal fratello di Goliath. Cfr. M. B. Ogle, "The Stag-Messenger Episode" (*American Journal of Philology*, XXXVII, pp. 387-416), pp. 412 sgg.

Cristo che egli adorava senza saperlo.[78] La leggenda risale, attraverso le versioni arabe e pehlevi, alle fonti sanscrite.[79] La figura del Cristo può essere assimilata a quella del cervo, perché questo animale simboleggia, già nell'antica Grecia, la *renovatio* periodica e universale, proprio a causa del rinnovamento periodico delle sue corna.[80] In altre parole troviamo sempre all' 'origine' di una leggenda un universo spirituale arcaico, che non soltanto l'ha preceduta, ma soprattutto ne ha preparato la nascita e la diffusione.

Indo-Ariani, Ugro-Finnici, Altaici

Per quanto riguarda i miti dei popoli nomadi dell'Asia centrale, che presentano l'inseguimento di un cervo,[81] essi sono senza dubbio in accordo con le loro manifestazioni artistiche, il cui motivo predominante è costituito dalle scene di caccia; cervi lanciati a galoppo, grifoni alati che uccidono stambecchi, animali rapaci che aggrediscono cervi e stambecchi, ecc. Andreas Alföldi [82] e Franz Altheim [83] hanno insistito più volte sui rapporti fra l'arte animalista dei nomadi asiatici e i loro miti di origine e di conquista (*Landnahme-saga*). In un capitolo precedente abbiamo dimostrato il carattere arcaico di questo scenario

[78] *Acta Sanctorum*, vol. VI, pp. 123 sgg. (20 settembre). L'episodio è ampiamente commentato da C. Pschmadt, *Die Sage von der verfolgten Hinde*, pp. 45 sgg., che studia anche le leggende parallele di S. Uberto, e di Giuliano.

[79] Cfr. Gerould, in *Publications of Modern Languages Association*, 19, 1904, pp. 335 sgg.; M. B. Ogle, *op. cit.*, p. 411.

[80] Cfr. H. Ch. Puech, "Le Cerf et le Serpent" (*Cahiers archéologiques*, IV, 1949, pp. 17-60), pp. 29 sgg. Il medesimo simbolismo è attestato nella Cina proto-storica, nell'Altai, in alcune culture dell'America centrale e del Nord (soprattutto presso i Maia e i Pueblo); cfr. C. Hentze, *Comment il faut lire l'iconographie d'un vase en bronze chinois de la période Ghang* (Conferenze I.S.M.E.O., vol. I, Roma, 1951, pp. 1-60); id. *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Antwerpen, 1951), pp. 210 sgg. V. anche M. Eliade, *Images et Symboles* (Paris, 1951), p. 216, n. 5.

[81] Cfr. fra gli altri, W. Eberhard, *Lokalkulturen im alten China. Part.* I: *Die Lokalkulturen des Nordens u. Westens* (Leiden, 1942), pp. 78 sgg. S. Szyszman, "Le roi Bulan et le problème de la conversion des Khazars" (*Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXXIII, 1957, pp. 71 sgg.).

[82] Vedere soprattutto "Theriomorphe Weltbetrachtung in der Hochasiatischen Kulturen" (*Archaeologische Anzeiger*, 1931, 393-418); id., *Der frührömische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen* (Baden-Baden, 1952).

[83] Cfr. soprattutto *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter* II, (Halle, 1948), pp. 297 sgg.; *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum* (1950), II, pp. 15 sgg.; *Attila und die Hunnen* (Baden-Baden, 1951), pp. 76 sgg.; *Niedergang der Alten Welt*, I (1952), pp. 320 sgg.; *Geschichte d. Hunnen*, I pp. 230 sgg.

mitico-rituale in cui l'antenato è un carnivoro, modello sia del cacciatore che del guerriero invincibile.[84] Esaminata in questa prospettiva, la caccia a un cervo, che termina con la scoperta e la conquista di un territorio, può interpretarsi come il ritorno a un mito d'origine: l'antenato mitico, cioè il carnivoro, insegue un cervo e conquista la futura patria dei suoi discendenti. Come era prevedibile, i popoli delle steppe eurasiatiche, che abitano nelle zone periferiche rispetto ai centri più civilizzati, hanno conservato a lungo tradizioni arcaiche di questo tipo.[85] Tuttavia ciò non significa che altri gruppi etnici non abbiano conosciuto tradizioni affini, né che i nomadi della steppa eurasiatica non abbiano ricevuto ed assimilato alcuni elementi di una cultura superiore, anche prima di raggiungere i confini dell'impero romano, persiano e cinese che avrebbero attaccato dopo poco tempo.

F. Altheim — seguendo lo studio di H. Jacobsohn — ricorda che la parola *śarabha* è rimasta nel vogulo * *šuorp*, * *šorp*, 'alce'.[86] E mentre nell'India *śarabha* è un cervo meraviglioso a otto zampe, avversario del leone e dell'elefante, presso i Voguli, l'alce (*šuorp*) è un animale spaventoso, mandato dal cielo. In una poesia gli uomini supplicano Numi Tārem, il Padre celeste, di trasformare l'alce in un animale a quattro zampe: altrimenti distruggerà il genere umano.[87] Come nota F. Altheim, gli Ugro-finnici hanno conservato non solamente le parole, ma anche le raffigurazioni mitiche dei tempi ariani.[88]

Il motivo specifico dell'arte delle steppe, relativo alla raffigurazione di animali, non è affatto una creazione dei popoli paleo-siberiani. A Tell-Halaf, cioè nella zona d'influenza degli Ariani di Mitanni, è stato trovato un rilievo dell'XI sec. a.C. che rappresenta un alce assalito da un carnivoro sconosciuto nell'Asia meridionale: si tratta di un *gulo gulo*, carnivoro che vive esclusivamente nella parte settentrionale dell'Eurasia.[89] Una scena simile si trova rappresentata sul tappeto di feltro

[84] V. cap. I. Cfr. anche Eugène Lozovan, "Du nom ethnique des Daces" (*Revue Internationale d'onomastique*, XIII, 1961, pp. 27-32).

[85] Si tratta della "Gesetz von der Erhaltung des Alten an der Peripherie" di cui parla R. Merkelbach; *op. cit.*, p. 520.

[86] H. Jacobsohn, *Arier und Ugrofinnen* (1932), p. 57; F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, I, p. 232. Non è questo, del resto, il solo vocabolo ariano preso dagli Ugro-finnici; cfr. per esempio, il mordvino *azoro*, 'Signore', dall'indo-iraniano *asura;* H. Jacobsohn, *op. cit.*, p. 38; 138; F. Altheim, *op. cit.*, p. 230.

[87] B. Munkácsi, citato da F. Altheim, pp. 232-33. La traduzione tedesca del poema vogulo è sato pubblicata da F. Altheim, *Niedergang der Alten Welt*, I, pp. 235 sgg.

[88] *Geschichte der Hunnen*, I, p. 233.

[89] V. la bibliografia in F. Altheim, *Geschichte d. Hunnen*, I, pp. 234 sgg.

di Noïn Ula (nella Mongolia): un uccello rapace (come i favolosi carnivori degli Ostyaks) assale un alce. Sappiamo che i tessuti di Noïn Ula derivano in parte dalla regione greco-sarmatica del sud della Russia, o della Siria e, in parte, dalla Cina. Riguardo, poi alla scena della lotta alce-carnivoro — rappresentata sul tappeto di Noïn Ula — essa ricorda, per il suo stile, le lotte fra animali nell'arte sarmatica della Russia meridionale, ma soprattutto le tavolette d'oro della Siberia occidentale.[90] L'arte delle steppe raffigurante animali sembra originaria della Russia meridionale, cioè del Caucaso, e in ultima analisi — come propende a credere René Grousset — deriva dal mondo mesopotamico.[91]

Si tratta, evidentemente, di un'arte che rispecchia una concezione religiosa e una mitologia con caratteri particolari. Riassumendo le ricerche sul motivo che ci interessa, cioè la caccia a un cervo che porta alla scoperta di un territorio, F. Altheim ne individua gli elementi costitutivi presso gli indo-ariani: il nome di *śarabha*, conservato dagli Ugro-finnici; la più antica rappresentazione plastica in rilievo, trovata nella regione occupata dai Mitanni. In altre parole, fin dai tempi più antichi, le popolazioni nomadi dell'Asia centrale e settentrionale hanno trasmesso questi elementi mitico-religiosi ai loro vicini: gli indo-ariani.[92] Ma, nella loro discesa verso l'India, gli Ariani hanno dimenticato il motivo originario (il tema del carnivoro che insegue un cervo), mentre gli Ugro-finnici e gli Altaici l'hanno conservato dandogli nuovo vigore.[93] D'altra parte — come abbiamo già detto — il mito del *śarabha* ha ricevuto anche in India nuove valorizzazioni: una prova ulteriore per dimostrare che si tratta di uno scenario mitico-rituale di eccezionale ricchezza, suscettibile di essere utilizzato in numerosi contesti e per fini diversi.

Per quanto riguarda la versione unnica della *Landnahme-Saga*, essa non è certamente la più antica, come credevano l'Alföldi, A. H. Krappe e altri studiosi. F. Altheim ha scoperto ciò che definisce l'*Urbild* di tutte le versioni in una leggenda riferita dal grammatico greco Aga-

[90] Cfr. le bibliografie in F. Altheim, *op. cit.*, pp. 236 sgg. Le pagine di R. Grousset, *L'Empire des steppes* (Paris, 1939), pp. 42-52, 623 sgg., rappresentano ancora la miglior introduzione allo studio delle espressioni artistiche delle steppe raffiguranti animali.

[91] R. Grousset, *op. cit.*, p. 625.

[92] F. Altheim, *Gesch. d. Hunnen*, I, p. 237.

[93] Presso i Tatari e i Tkuvachi il nome dell'alce è *bulan*, da *bulmaq*, 'trovare', con il suffisso *n*, cioè 'colui che trova'; cfr. H. Grégoire (*Byzantion*, 12, 1937, p. 261), citato da F. Altheim, I, p. 239. Ma è difficile stabilire se si tratta di un vecchio mito dimenticato; cfr. Altheim, *ibid.*

tarchide di Cnido, vissuto all'inizio del II secolo a.C. Secondo questa leggenda, i leoni avevano inseguito i cavalli del persiano Eritro attraverso il Mar Rosso fino a un'isola. Eritro raggiunse il branco dei cavalli e i loro mandriani e fondò nell'isola una città.[94] Si tratta, dunque, di una vera caccia e non di un animale-guida, che conduce alla scoperta di un territorio sconosciuto. Il carattere arcaico della leggenda è rafforzato dal fatto che i cacciatori sono rappresentati da animali feroci (i leoni). L'allusione alla fondazione di una città non costituisce affatto l'indizio di un'epoca recente, perché in questa parte della terra le città sono conosciute dopo la protostoria.[95]

Quando si tratta di credenze religiose e di valori culturali comuni ai nomadi eurasiatici e alle popolazioni dell'Europa orientale, bisogna tener presente due elementi: 1) le analogie culturali fra gli antichi iranici e i turco-mongoli; 2) le tarde influenze iraniche (sassanidi e post-sassanidi) su alcuni popoli eurasiatici, prima della loro irruzione nel mondo romano e germanico. Karl Meuli ha messo molto bene in luce le somiglianze fra le tecniche di guerra e di caccia degli Iranici e quelle dei turco-mongoli.[96] Lo studioso svizzero pensa si tratti di un carattere specifico delle culture dei pastori-guerrieri dell'Asia centrale, cioè di popoli allevatori di cavalli.[97] Il Meuli lascia aperta la questione delle eventuali influenze assire.[98] Comunque sia, i tratti simili che si notano nelle culture dei diversi popoli allevatori di cavalli devono metterci in guardia contro le spiegazioni troppo rigide riguardo alle influenze turco-ugriche sui popoli dell'Europa centrale e orientale. Alcuni elementi culturali, che si pensa siano stati introdotti dai nomadi eurasiatici, possono essere, in realtà, d'origine iranica e precedere, cioè, di otto o dieci secoli le grandi invasioni dell'era cristiana.

[94] Agatarchide, *De mari Erythraeo*, 5 (G.G.M., I, [1885], p. 113), cit., da F. Altheim, *Geschichte d. Hunnen*, v, p. 393. Eritro viveva durante l'inverno a Pasargades, in estate presso il Mar Rosso (così era chiamato in origine il golfo Persico).

[95] La caccia rituale, intrapresa con lo scopo di trovare il luogo per la costruzione di un nuovo villaggio, è ancora praticata da alcune popolazioni africane; cfr. Helmut Straube, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker* (Wiesbaden, 1955), pp. 83-84. Aggiungiamo che i miti africani sono tali da spiegare alcuni aspetti del nostro problema. In effetti, si può notare, in Africa, la continuità della 'caccia rituale' — in relazione con l'iniziazione, le società segrete, la sovranità — dalle fasi più arcaiche (culture di cacciatori) fino alle culture pastorali e agricole. Cfr. Straube, pp. 198 sgg., e *passim*.

[96] Karl Meuli, "Ein altepersischer Kriegsbrauch" (*Westöstliche Abhandlungen. Festschrift für Rudolph Tchudi*, Wiesbaden, 1954, pp. 63-86, con una ricca bibliografia).

[97] *Op. cit.*, p. 77.

[98] *Op. cit.*, p. 83.

Ciò è dimostrato dal fatto che alcuni di questi popoli della steppa avevano subito una profonda influenza della cultura sassanide.[99] Anche A. Maurodinov ha ampiamente dimostrato quanto il tesoro proto-bulgaro di Nagyszentmiklós sia influenzato dall'arte sassanide ed è giunto alla conclusione che l'arte sassanide aveva esercitato il suo influsso sugli antenati dei Proto-bulgari e che "tale influsso fu loro trasmesso dalle loro stesse tradizioni artistiche".[100] D'altra parte, gli scavi di Kopeny sullo Ienissei (a 300 Km sud-ovest da Krasnoyarsk) hanno riportato alla luce vasi d'oro dei secoli XI e X, che presentano influenze post-sassanidi del medesimo tipo.[101] Da ciò risulta ancora una volta che gli invasori importarono nell'Europa orientale una cultura nella quale l'eredità arcaica dei cacciatori-guerrieri eurasiatici aveva subito l'influenza degli elementi della cultura sassanide, bizantina, egea e anche germanica.

Da almeno tremila anni prima dell'era delle grandi invasioni, in tutta l'Europa, ma soprattutto nelle regioni del sud-est, si sono incontrati, confrontati e scambievolmente influenzati popoli, religioni e culture diverse. La Dacia è stata, per eccellenza, il paese delle confluenze culturali. Dalla preistoria e fino all'alba dei tempi moderni, le culture orientali ed egee non hanno cessato di esercitarvi la loro influenza. D'altra parte gli elementi iranici (scitici), e soprattutto celtici, hanno avuto una parte importante nella formazione del popolo e della civiltà geto-dacica; ed è in conseguenza di tali influenze e simbiosi che il substrato traco-cimmerio ha ricevuto l'aspetto culturale specifico che lo distingue dalle culture dei Traci balcanici. Infine la colonizzazione romana apportò l'immenso contributo latino, compresi gli elementi dell'ellenismo nella sua fase sincretistica.

Era necessario ricordare questi fatti, anche se noti, perché non si tiene conto della loro importanza quando si cerca d'interpretare alcune antiche realtà religiose o alcune creazioni folkloriche. In conclusione, gli elementi mitologici, che costituivano la leggenda di Dragoş, erano tutti già presenti nella *Romania* orientale. Abbiamo ricordato le leggende italiche, celtiche, mediterranee, orientali a essa analoghe e ne

[99] Sulla diffusione della cultura sassanide, v. F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, V, pp. 195 sgg. che prende in esame anche la letteratura critica più recente su questo problema.

[100] N. Maurodinov, "Le Trésor Protobulgare de Nagyszentmiklós" (*Archaeologia Hungarica*, 29, Budapest, 1943), pp. 210 sgg., F. Altheim, *Gesch. d. Hunnen*, V, pp. 253 sgg.

[101] A. L. Mongaït, *Archaeology in the U.S.R.R.* (tradotto e adattato da M. W. Thompson, Penguin Books, Baltimore-Maryland, 1961), p. 261. F. Altheim cita anche altri esempi di arte protobulgara d'origine iranica; cfr. *Gesch d. Hunnen*, V, pp. 259, 285.

abbiamo dimostrato l'*arcaismo*. Questo chiarimento è importante, perché i comportamenti e le idee religiose antiche non si conservano soltanto nelle zone marginali dell'*oikumene*, ma anche in alcune regioni particolarmente conservatrici, come i Carpazi, i Balcani, le Alpi, i Pirenei. Il paradosso della Dacia e, in genere, di tutta la penisola balcanica è che essa costituisce sia un 'crocicchio', nel quale s'incontrano influenze diverse, sia una zona conservatrice, come dimostrano gli elementi di cultura arcaica che vi sopravvivono fino all'inizio del xx secolo. In altre parole, non bisogna immaginare che il sopraggiungere di un'ondata di cultura superiore abbia annullato, per il suo 'successo' le forme anteriori di cultura. Tale fenomeno si verifica soltanto nei tempi moderni e soprattutto al livello della cultura materiale e, anche in questo caso, l' 'acculturazione' non è mai definitiva.

Osservazioni finali.

È necessario soffermarci un momento su alcuni risultati della nostra ricerca.

1. Qualunque sia stata l'influenza della tradizione ungherese di Hunor e Magor sui primi cronisti romeni, non può trattarsi che di un'influenza stilistica. Infatti la leggenda di Dragoș, anche se è stata rimaneggiata secondo il modello ungherese, non puó essere stata perfettamente assimilata dai primi cronisti romeni. Dal punto di vista della struttura è notevole la differenza fra le due versioni: nella prima un cervo-guida scompare misteriosamente, nella seconda, un uro è cacciato e ucciso.

2. Si deve, dunque, supporre l'esistenza di una leggenda autoctona che comporta la caccia e il sacrificio di un uro come prova di tipo 'eroico'. Questa può essere in relazione: *a*) con un certo tipo d'iniziazione antica (tauromachia mediterranea; Misteri di Mitra); *b*) con la conquista della 'sovranità' (più esattamente, di un potere locale); *c*) infine, con la colonizzazione di un territorio sconosciuto (sacrificio di fondazione). Tutti questi significati religiosi della caccia sacra e del sacrificio di una fiera sono testimoniati nel Vicino Oriente antico e nel mondo mediterraneo e romano sotto forma di rituali, miti, leggende o, semplicemente, di ricordi che sopravvivono nel folklore. L'esistenza nella Dacia di uno scenario mitico-rituale affine costituisce un problema che resta aperto. Ma, senza dubbio, gli '*Universi immaginari*' che concordano con questi sistemi mitico-rituali sono stati conosciuti nella Dacia e nel resto dell'Europa orientale, dal momento che si ritrovano nelle creazioni folkloriche.

3. Quanto alla sua struttura, la variante daco-romena ha caratteri tipici di una cultura di cacciatori. Ma, come accade anche presso gli altri popoli confinanti, e anzitutto presso gli Ungheresi, l' 'ideologia' della caccia si trasforma in 'ideologia' pastorale. Questo processo si nota in altre tradizioni religiose romene di origine precristiana; per esempio, il mascheramento rituale della capra (*brezaia*) coesiste o sostituisce il rito del *cervulum facere*. Fino a che punto questa ideologia della capra sia dominante nella cultura popolare romena è soprattutto dimostrato dal fatto che il capolavoro del folklore poetico romeno è la *Miorița*. L'elemento essenziale della ballata è nella capacità oracolare attribuita alla pecora. Ora, l'animale-oracolo è una credenza estremamente antica, erede di una cultura preistorica di cacciatori e che sopravvive in un complesso culturale pastorale.

4. Anche la 'mitologia del Cervo' è testimoniata nel folklore romeno, ma è difficile precisare quali strati siano autoctoni (appartenenti, cioè, alla protostoria balcanica) e quale sia stato l'apporto più recente delle leggende orientali. Come in tutta l'Europa orientale, le tradizioni religiose popolari romene si sono andate formando attraverso una serie di stratificazioni successive.

5. Abbiamo visto quanto siano numerose e differenti le storie che mettono in scena la caccia di un cervo; inseguendolo, si scopre un paese sconosciuto, o si penetra nell'Inferno o s'incontra il Bodhisattva o il Cristo ecc.; in altre leggende, che non abbiamo esaminato, il cervo inseguito è una fata, una strega, un demone o il capo del regno dei morti ed esso attrae il cacciatore nell'altro mondo, o in un mondo incantevole e magico, ecc.[102] Si può, tuttavia, stabilire un carattere fondamentale comune a tutte queste leggende: l'inseguimento di un cervo si conclude con un cambiamento radicale della situazione, o del modo di essere, del cacciatore. Si tratta di una 'rottura di livello': si passa dalla vita alla morte, dal profano al sacro, dalla condizione ordinaria alla sovranità; s'incontrano esseri sovrumani (fate, maghi, stregoni) o morti o dèi o demoni; si passa dalla steppa alla pianura fertile, dallo stadio larvale all'esistenza piena e gloriosa, dall'anonimato alla storia o dalla dipendenza all'autonomia. In tutti questi casi la rottura di livello porta un nuovo modo di esistere (e ciò è vero anche per le varianti nelle quali l'eroe muore o penetra nell'altro mondo). Di conseguenza, questi miti e leggende, qualora siano collegati ad avvenimenti 'storici',

[102] Cfr. W. E. Peuckert, articolo "Hirsch" nel *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, vol. IV, spec. col 93 sgg. V. anche Karl von Spiess, *Marksteine der Volkskunst*, II (Berlin, 1942), pp. 73-141 (Die gejagte Hinde).

costituiscono gli 'inizi' per eccellenza, l'*origine*, l'*atto di fondazione* e diventano, in seguito, il punto di partenza e il riferimento fondamentale delle storiografie nazionali.

6. Come abbiamo già visto, anche altri animali hanno avuto un ruolo simile. Anche se alcune varianti sono tarde, di origine 'letteraria' (o ricostituite semplicemente per ragioni etimologiche),[103] il solo fatto di averle dovute ricostituire o riadattare dimostra che le leggende che mettevano in scena un animale soddisfacevano alcuni bisogni della psiche: coprivano un ruolo nella dialettica dello spirito umano, che costringe l'uomo a partecipare alla vita sia svelando a se stesso il suo modo di essere, sia assumendo le sue responsabilità nel mondo. In conclusione, la fonte di tutti questi miti, rituali, credenze e leggende risale a una concezione magico-religiosa estremamente arcaica: l'*animale* (cioè la potenza religiosa che l'incarna) *scopre la soluzione di uno stato di cose apparentemente senza uscita* e opera la rottura di un mondo chiuso e, di conseguenza, rende possibile il passaggio a un modo di essere superiore. Si tratta, senza dubbio, di una concezione preistorica, cosa per nulla sorprendente se si pensa che per centinaia di migliaia di anni l'uomo non soltanto è vissuto di caccia, ma ha vissuto in uno stato di consanguineità mistica con gli animali. Questo passato primordiale non è mai stato del tutto annullato. I simboli, i significati, le immagini, che sono sorte e si sono articolate nei tempi favolosi nei quali l'animale rappresentava sia il mistero del mondo, sia la chiave che rendeva il mondo intellegibile, hanno da tempo perso la loro funzione nella coscienza, perché sono divenuti inutili al livello dell'esperienza pragmatica attuale. Tuttavia sopravvivono ancora negli universi immaginari: sogni, fantasie, creazioni letterarie e artistiche ecc. Rappresentano, cioè, un tesoro inestimabile per la conoscenza dell'uomo.

1965.

[103] Non abbiamo citato tali esempi, ma ne esistono alcuni nell'antichità greca; cf. A.H. Krappe, *op. cit.*, pp. 228, 231.

5

MASTRO MANOLE E IL MONASTERO D'ARGEŞ

Poesia popolare e folklore religioso.

In un libro pubblicato nel 1943, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole* (Bucureşti, ed. Publicom, 144 pagine), abbiamo tentato una prima esegesi dell'universo spirituale rivelato dalla celebre ballata romena. Un altro studio, *Manole et les rites de construction*, intende continuare e sviluppare queste ricerche su un piano più ampio e che interessi gli studiosi del folklore e della storia delle religioni della Romania e dei Balcani. Diverse ragioni hanno impedito finora la pubblicazione di questo lavoro e ci proponiamo, nelle pagine che seguono, di tracciarne le linee direttrici e di segnalare alcuni dei risultati da noi ottenuti.

Lo studio sulla leggenda del Monastero d'Argeş può essere affrontato in prospettive diverse, ma complementari. Se non si tiene conto delle imitazioni letterarie, delle traduzioni e degli adattamenti della ballata, raccolti e pubblicati da Alecsandri — tutti aspetti che si riallacciano alla storia della letteratura e alla letteratura comparata — per limitarsi esclusivamente alle produzioni folkloriche, si aprono allo studio diverse vie. Il primo problema è estetico: 1) il valore letterario delle differenti varianti registrate e il loro eventuale confronto con le creazioni popolari analoghe della Penisola balcanica e dell'Europa danubiana; 2) il problema storico sotto i suoi diversi aspetti: *a*) la diffusione del motivo folklorico nel sud-est europeo e nell'Europa danubiana; *b*) gli eventuali apporti e le influenze reciproche all'interno di queste zone culturali; *c*) l'identificazione del 'centro d'origine' dell'area dove è nata la ballata in quanto opera poetica. Oltre a questi due punti di vista, che interessano soprattutto gli studiosi dello stile e del folklore della Romania e dei Balcani, bisogna anche considerare: 3) la prospettiva particolare del folklorista che si dedica a raccogliere e a confrontare leggende e cre-

denze analoghe presso altri popoli europei, anche se esse non hanno dato origine a creazioni poetiche autonome; 4) la prospettiva dell'etnologo che prende in considerazione l'insieme dei riti di costruzione, testimoniati un po' dappertutto, e si sforza di integrarli nelle differenti strutture culturali; 5) infine, la prospettiva dello storico delle religioni che, pur utilizzando le conclusioni dei folkloristi e degli etnologi, si studia di ritrovare la situazione esistenziale che ha dato origine all'ideologia e ai riti di costruzione e, soprattutto, di rendere intelligibile l'universo teorico prodotto da questa situazione.

Le ricerche di L. Şăineanu, M. Arnaudov, P. Skok, P. Caraman, D. Caracostea, G. Cocchiara e D. Găzdaru hanno portato un contributo decisivo allo studio delle ballate romene e balcaniche; ai loro lavori ci riferiremo per i dettagli di questa ricerca e per la bibliografia.[1] Per il fine di questo lavoro sarà sufficiente accennare in breve alla parte essenziale del documento: *Mânăstirea Argeşului*, pubblicato per la prima volta da Vasile Alecsandri nel suo volume *Balade adunate şi îndreptate* (Iaşi, 1852), e tradotto in francese sempre dal medesimo autore nelle sue *Ballades et chants populaires de Roumanie* (Paris, 1885, pp. 143-158).*

[1] Lazar Săineanu, *Studii folklorice*, Bucureşti, 1896; id. (L. Sainéan), "Les rites de construction d'après la poésie populaire de l'Europe Orientale", nella "*Revue de l'Histoire des religions*, t. 45, 1902, pp. 359-396; M. Arnaudov, "Văgradena nevěsta" nello *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis,* XXXIV, 1920, pp. 245-512; Petar Skok, "Iz balkanske komparativne literature. Rumunske paralele zidanju Skadra", nel *Glasnik Skopkog naučnog društva*, Skoplje, 1929, pp. 220-242; P. Caraman, "Consideratii critice asupra genezii şi răspândirii baladei Meşterului Manole în Balcani", in *Buletinul Institutului de filologie română* "*Alexandru Philippide*", I, Iaşi, 1934, pp. 62-102; Giuseppe Morici, "La vittima dell'edifizio", negli "*Annali del R. Istituto superiore orientale di Napoli,* IX, 1937, pp. 177-216; D. Caracostea, "Material sud-est european şi formă românească", in *Revista Fundaţiilor regale*, dic. 1942, pp. 619-666; G. Cocchiara, "Il Ponte di Arta e i sacrifici di costruzione", negli *Annali del Museo Pitrè*, I, Palermo, 1950, pp. 38-81; D. Găzdaru, "Leggenda Meşterului Manole", in *Arhiva*, Jaşi, 1932, pp. 88-92; id., "Contribuţia Românilor la progresul cultural al Slavilor", III, in *Cuget românesc*, An. II, N. 3, Buenos-Ayres, 1952, pp. 155-159. Per alleggerire le note, rimandiamo alle bibliografie riportate nei nostri *Comentarii* e al ricco studio del Cocchiara. Il dotto folklorista italiano non sembra aver letto il nostro libro che tuttavia ricorda (p. 71, n. 118); altrimenti avrebbe considerato le ricerche del Găzdaru, dell'Arnaudov e del Caracostea, i cui risultati noi abbiamo utilizzati.

* Il testo francese di Eliade riproduce la traduzione dell'Alecsandri; noi, per la presente edizione italiana, ci siamo valsi della versione di L. Salvini (in *Canti popolari romeni scelti e tradotti*, Lanciano 1932) che riproduciamo conservando la variante Manoli invece di Manole come nel testo [N.d.T].

I

Per l'Argeş in giù
Su una bella riva
Negru Vodà passa
Con dieci compagni
Nove grandi mastri
Garzoni e muratori,
E dieci con Manoli
Che li supera tutti:
Vanno tutti su una strada,
Per scegliere nella valle,
Il posto per un monastero
Per un luogo pio.
Ed ecco mentre camminavano,
Per la strada raggiunsero
Un povero pastorello,
Che sonava le doine col piffero,
E come lo videro
Il Signore gli disse:
"O bel pastorello,
O cantore di doine,
Da Argeş in su
Sei andato col gregge,
Da Arges in giù
Sei stato col gregge;
Non hai forse veduto
Dove tu sei passato
Un muro abbandonato
E non terminato,
Dove ci sono travi
In un campo di verdi noccioli?".
"Signore, ho veduto
Dove io son passato
Un muro abbandonato
E non terminato;
I cani quando lo vedono,
Gli si lanciano contro,
E latrano selvaggiamente
E urlano a morto".
Quando l'udì
Il Signore si rallegrò
E presto andò,
Dirigendosi verso il muro
Coi nove muratori
Nove grandi mastri
E dieci con Manoli
Che li supera tutti.
"Ecco il mio muro,
Io scelgo qui
Il luogo per il Monastero
In mia memoria.
Dunque voi grandi mastri
Garzoni e muratori
In fretta, accingetevi
A cominciare il lavoro,
Ed alzatemi
Qui mura forti,
Un monastero alto,
Come non ce n'è altro,
Che vi darò ricchezze
Vi farò boiari;
Ma se non fate così
Vi murerò vivi
Proprio nelle fondamenta!".

II

I mastri si affrettarono
Tesero il filo a piombo,
Misurarono il luogo
Scavarono larghe fosse,
E continuamente lavoravano;
Il muro si alzava
Ma quel che facevano,
Di notte crollava,
E il dì seguente di nuovo,
E il dopodomani di nuovo,
E il quarto giorno di nuovo
Lavoravano invano.
Il Signore si stupì
E poi li rimproverò
E poi si corrucciò
E li minacciò
Di murarli vivi
Proprio nelle fondamenta.
I mastri grandi,
I garzoni e i muratori,
Lavoravano tremando
I lunghi giorni d'estate
Dal mattino alla sera;
Ma Manoli se ne sta
Senza far niente,
E sta coricato
E sogna un sogno
E poi si alza,
E così parla:
"Nove grandi mastri
Garzoni e muratori
Sapete cosa ho sognato?
Da quando mi sono coricato,
Un sussurro dall'alto

M'ha detto infatti
Che tutto quel che faremo,
Di notte crollerà,
Finché non decideremo
Di murare nel muro
La prima sposina
La prima sorella
Che apparirà
Domani all'alba
Portando la colazione
Allo sposo o al fratello.
Dunque se volete
Terminare il lavoro
Il Santo Monastero
In memoria di Vodà,
Noi dobbiamo impegnarci
Tutti con giuramento
E vincolarci
Di conservare il segreto,
E qualunque sposina
Qualunque sorella
Domani all'alba
Apparirà per prima
Sacrifichiamola
E muriamola nel muro".

III

Ecco che all'alba
Manoli si svegliò
E poi salì
Sul recinto di pali
E più su per l'impalcatura
E guardava per i campi
E fissava la strada;
Quando, ahimé, cosa scorse
Chi mai veniva?
La sposina sua
Il fiore del campo;
Essa s'avvicinava
E portava
Il pranzo da mangiare
E vino da bere,
E quando la vide
Il cuore gli palpitò,
Cadde in ginocchio
E piangendo disse:
"O Signore del mondo,
Che una pioggia schiumosa
Formi i ruscelli,
Che si scatenino i torrenti
Che fermi la mia bella
Che la fermi nella valle
Che se ne ritorni per la sua strada!".
Dio s'impietosì,
Ascoltò la preghiera
Addensò le nuvole,
Il cielo si oscurò,
E d'un tratto cadde
La pioggia schiumosa
Che forma i ruscelli
E gonfia i torrenti.
Malgrado la tempesta
La bella non si fermò
E veniva lo stesso
E si avvicinava.
Quando ciò vide Manoli
Gli pianse il cuore
S'inginocchiò di nuovo
E pregò il Signore:
"Soffia Signore, un vento,
Soffia sulla terra,
Che spogli gli abeti,
Che pieghi i pini,
Che rovesci i monti,
Che la mia bella se ne ritorni
Se ne ritorni per la sua strada
E vada nella valle!".
Dio s'impietosì,
Ascoltò la preghiera,
E soffiò un vento
Un vento sulla terra,
Che piegava i sicomori,
Che spogliava gli abeti,
Che rovesciava i monti!
Ma Anna non ritornava
E sempre veniva,
E per la strada esitava
E si avvicinava
E poverina
Ecco che giunse.

IV

I grandi mastri,
Garzoni e muratori,
Molto si rallegrarono
Come la videro;
Manoli si turbò,
Baciò la sua bella
La prese in braccio
Salì sull'impalcatura
La pose sul muro

E, scherzando, le disse:
"Sta ferma mia bella
Non ti spaventare,
Se ti muriamo
Che vogliamo scherzare".
Anna prestò fede,
E rise allegramente,
Ma Manoli sospirò;
E incominciò
A murare il muro,
A eseguire il sogno;
Il muro si alzò
E la richiuse
Fino al collo del piede,
Fino al polpaccio.
La poverina non ride più,
E sempre diceva:
"O Manoli, o Manoli,
Mastro Manoli,
Finisci questo scherzo,
Che non mi piace,
O Manoli, Manoli,
Mastro Manoli,
Il muro mi stringe forte,
Spezza il mio corpicino".
Ma Manoli taceva,
E sempre murava.
Il muro si alzò
E la rinchiuse
Fin al collo del piede,
Fino al polpaccio,
Fino alle piccole coste,
Fino ai seni,
E lei, poverina,
Piangeva sempre
E sempre diceva:
"O Manoli, Manoli,
Mastro Manoli,
Il muro mi stringe forte,
Il seno mi piange,
Mi uccidi il bambino".
Manoli si turbava
E lavorava sempre;
Il muro si alzò
E la richiuse
Fino alle piccole coste,
Fino ai seni,
Fino alle labbruzze
Fino agli occhioni,
E lei, poverina,
Non si vide più
Ma si udiva
Che diceva dal muro:
"O Manoli, Manoli
Mastro Manoli,
Il muro mi stringe forte,
Mi si spegne la vita".

V

Per l'Argeş in giù
Sulla bella riva,
Negru Vodà viene
Per pregare
A quel monastero;
Meraviglioso edificio
Il monastero alto,
Come non ce n'è altri.
Il Signore guardò
E si rallegrò
E così disse:
"Voi, mastri muratori,
Dieci grandi mastri,
Ditemi la verità
Con la mano sul petto;
Avete tale maestria
Per farmi un altro monastero
In mia memoria,
Ancor più spendido
Ancor più bello?".
Ma quei grandi mastri
Garzoni e muratori
Mentre stanno su una trave,
Di sopra al tetto,
S'inorgoglirono lieti
E dopo risposero:
"Siamo tali mastri
Garzoni e muratori
Che non ce ne sono altri
Su questa terra;
Certo, che noi sappiamo
Costruire sempre
Un altro castello
In tua memoria,
Molto più splendido,
E molto più bello".
Il Signore ascoltò,
E stette pensieroso
E poi ordinò:
"Distruggete le impalcature,
Levate le scale,
E quei muratori
Dieci grandi mastri,
Lasciateli soli

A imputridirsi,
Là sulle travi
Di sopra al tetto!".
I mastri pensarono,
E così fecero
Delle ali volanti
Di strisce sottili di legno,
E poi le tesero
E nell'aria balzarono,
Ma subito caddero,
E dove caddero
Si spaccavano i corpi.
Ma poverino, Manoli,
Mastro Manoli,
Quando cercò
Di spiccare il volo,
Ecco che udì
Uscire dal muro
Una voce soffocata
Una voce molto amata,
Che tristemente gemeva,
E sempre diceva:
"O Manoli, Manoli,
Mastro Manoli,
Il muro mi stringe forte
Mi piangono i seni
Mi uccidi il bimbo
Mi si spegne la vita".
Come l'udì
Manoli si smarrì,
Gli si velarono gli occhi,
Il mondo si rivoltò
Le nuvole turbinarono
E di sopra le travi
Di sopra al tetto
Cadde morto il poverino;
E dove cadde
Che si formò?
Una fontana lene
Con poca acqua;
Acqua salata
Intrisa di lacrime! [2]

Alcune versioni balcaniche

Nelle ballate neo-greche, la costruzione che ogni notte crolla è il ponte d'Arta. La variante di Corcira, riportata dal Sainéan, ci mostra 40 maestri e 60 operai che da tre anni lavorano invano. Infine un genio (*stoicheion*) rivela loro che il ponte non potrà essere terminato se non mediante l'immolazione della moglie del capo dei mastri-muratori; a questa notizia, egli sviene. Tornato in sé, scrive un biglietto alla moglie, ordinandole di vestirsi lentamente e, con altrettanta lentezza, di recarsi molto tardi, verso mezzogiorno, al cantiere; affida il messaggio a un uccello, ma questi consiglia alla donna di affrettarsi. Trovando il marito

[2] V. Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale Românilor*, Ediţie îingrijită de Gh. Vrabie (Bucureşti, 1965), vol. I, pp. 250-260, vol. II, pp. 159-164 (note e varianti); Al. Amzulescu, *Balade populare româneşti* (*Bucureşti*, 1964), vol. III, p. 7-58. Cfr. anche Ion Taloş, "Balada Meşterului Manole si variantele ei transilvăne" (*Revista de Folklor*, VII, 1962; pp. 22-56; p. 41, bibliografia delle varianti registrate in Romania e presso i Romeni della Jugoslavia); M. Pop, "Nouvelles variantes roumaines du chant du Maître Manole" (*Romanoslavica*, IX, 1963, pp. 427-455); O. Papadima, "Neagoe Basarab, Meşterul Manole şi vânzătorii de umbre" (*Revista de Folklor*, VII, 1962, pp. 68-78; articolo riportato in O. Papadima, *Literatura populară română*, Bucureşti, 1968, pp. 605-618); Lorenzo Renzi, *Canti tradizionali romeni* (Firenze, 1969), pp. 75-86 (analisi stilistica ed estetica della ballata). Le tradizioni folkloriche relative alle costruzioni sono state opportunamente analizzate da Ion Taloş, "Bausagen in Rumänien" (*Fabula*, x, 1969, pp. 196-211).

triste e abbattuto, la moglie gli domanda la ragione della sua tristezza e il capo-mastro le risponde che ha perduto, sotto il ponte, la sua fede matrimoniale; allora la donna scende a cercarla, ma i muratori la immolano. Essa muore, compiangendo la sua sorte: erano tre sorelle, si lamenta, e tutt'e tre sono morte nello stesso tragico modo: una sotto il ponte del Danubio, l'altra sotto le mura della città di Avlona e lei, infine, la più giovane, sotto il ponte d'Arta. Gli augura di tremare come trema in quel momento il suo cuore, e formula l'augurio che i passanti cadano dal ponte così come adesso cadono i suoi capelli.[3] In un'altra variante, la voce di un arcangelo annunzia che bisogna murare la sposa del capo-mastro.[4] Nella versione di Zacinto, l'architetto ha la rivelazione in sogno; morendo, la donna si lamenta che una sorella è stata immolata nelle fondamenta di una chiesa, un'altra nelle mura di un monastero e lei, la terza, sotto il ponte d'Arta.[5] In una variante di Trebisonda, il capo-mastro ode una voce che gli domanda: "Che cosa mi darai perché il muro non crolli?" Il mastro risponde: "Non posso più avere madre e figlia, ma la sposa sì, e ne troverò, forse, una migliore".[6] Vi sono varianti ancora più crudeli, come la variante della Tracia, nella quale, quando la moglie scende a cercare l'anello nuziale, il capo-mastro le grida: "Ce l'ho io, ma tu non uscirai viva di laggiù!".[7] Non è, però, necessario esaminare tutte le numerose versioni neogreche.[8]

Nella versione macedo-romena, *Cântilu a pontulu di Narta*, gli eroi sono tre fratelli, mastri-muratori. Un uccello rivela al più anziano che deve murar viva la sposa del più giovane. Dobbiamo notare un par-

[3] Traduzioni di testi e indicazioni bibliografiche in Sainéan, *op. cit.*, pp. 362-363; Arnaudov, pp. 389 sgg.; Caracostea, pp. 628 sgg; Cocchiara, pp. 38-39, Cfr. anche Eliade, *Comentarii*, p. 30.

[4] *Comentarii*, p. 30; Cocchiara, p. 39.

[5] Sainéan, pp. 364-365; Cocchiara, p. 40.

[6] Caracostea, p. 629; *Comentarii*, p. 31

[7] Caracostea, *ibid.; Comentari, ibid.*

[8] Più di quaranta, dopo le ricerche di N. G. Politis; cfr. Cocchiara, p. 38, n. 3. Recentemente Gheorghios Megas dichiarava di conoscere 264 varianti; cfr. *Laografia,* 18 (1959-61), pp. 561-577. Il numero delle versioni neo-greche e il loro arcaismo suscita stupore e, in ogni studio sistematico sulla genesi delle ballate, si deve tener conto di questi elementi. Come vedremo, il Cocchiara, in seguito agli studi del Politis e di altri, è convinto che il vero *humus* della leggenda sia in Grecia e, fra le altre regioni, ricorda che il sacrificio di costruzione è ancora attuale in Grecia sotto la forma del 'furto dell'ombra' (p. 31). L'argomento non è rilevante perché, come osserva lo stesso Cocchiara, (pp. 46-47), la pratica è estremamente diffusa in tutta la penisola balcanica e nella Romania. Credenze e leggende simili sono attestate anche in Armenia (cfr. H. Dj. Siruni, "Legenda fetiţei zidite" *Ani. Anuarul de cultură armeană*, Bucureşti, 1941, pp. 243-46) e nel Caucaso (v. p. 157, n. 28).

ticolare, estraneo tanto alla variante daco-romena che a quelle neogreche: la vittima scongiura che le si lasci libero il petto, perché essa possa continuare ad allattare il suo bambino.[9] Questo dettaglio si trova anche in una variante dell'Erzegovina [10] (la zingara murata sotto il ponte di Mostar), in una versione della Bosnia [11] (che riguarda la città di Tešang), e in quasi tutte le versioni serbe e bulgare. Queste ultime presentano la seguente narrazione: da dieci anni Mastro Manole, con due fratelli, costruisce la città di Smilen senza riuscire a terminarla. Un sogno gli rivela che dovrà sacrificare la prima moglie che, l'indomani, verrà al cantiere. I tre fratelli giurano di non dire nulla alle loro mogli, ma soltanto Manole tiene fede al giuramento. Quando giunge sua moglie e lo trova in lacrime perché, egli dice, ha perso il suo anello matrimoniale, essa scende a cercarlo ed è murata. La donna chiede, allora, che le sia lasciato libero il seno per allattare suo figlio e, dopo qualche tempo, dal muro scaturisce una sorgente di latte.[12] Una variante di Trevensko conclude con questa riflessione di Manole: "Perció non è bene fare un giuramento perché molto spesso l'uomo sbaglia".[13]

Le ballate serbo-croate, raccolte all'inizio del XIX secolo da Vuk Stefanović Karăgić e pubblicate nella sua magistrale raccolta di canzoni popolari, raccontano di tre principi fratelli che costruiscono la città di Scutari. Una fata (*Vila*) distrugge, durante la notte, il lavoro da essi fatto di giorno e rivela a uno dei fratelli, Vukašin, che la città non potrà essere innalzata finché non si riesca a trovare e a murare i due gemelli Stojan e Stojana.[14] Per tre anni un emissario, Dišimir, gira il

[9] Kurt Schladenbach ha, per primo, studiato *Die aromunische Ballade von der Artabrüche*, nel *Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache*, I, Leipzig, 1894, pp. 79-121. L'articolo è sfuggito alla perspicacia del Cocchiara, pp. 42-43, il quale tuttavia utilizza il bel libro pubblicato da V. Petrescu, *Mostre de dialeclul macedo-român*, II, Buc., 1880, pp. 84-88, e le varianti notate da P. Papahagi, *Basme aromâne*, Buc., 1905, pp. 70 e 555.

[10] Cfr. *Comentari*, p. 31 (cita Paul Sébillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays*. Paris, 1894, p. 93, e *La Revue des Traditions populaires* VII, p. 691).

[11] *Comentarii*, p. 31, cfr. F. S. Krauss, "Das Opfer bei den Südslaven", in *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, XVII, 1887, pp. 16-21; id., *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven*, Münster, 1890, pp. 158 sgg.

[12] Traduzioni e commenti in A. Strauss, *Bulgarische Volkslieder*, Wien, 1895, pp. 407-408; Caracostea, pp. 632 sgg.; cfr. Arnaudov; *Comentarii*, pp. 31-32; Cocchiara, pp. 43-44. Una canzone simile degli Zigani di Bulgaria è stata analizzata da N. M. Penzer, "Song of the Bridge", nel *Journal of the Gypsy-Lore Society*, III serie, vol. IV, pp. 110-114.

[13] Arnaudov, riferito da Caracostea, pp. 632-633.

[14] Sul simbolismo etimologico di questi nomi (stojati 'stare in piedi'), v. *Comentarii*, p. 33.

mondo senza trovarli. Vulkašin riprende i lavori, ma non ottiene nessun risultato. La *Vila*, allora, rivela che, in cambio dei gemelli mitici, possono murare una delle loro mogli. Il resto del racconto si svolge secondo il solito schema: i tre fratelli s'impegnano con giuramento a non lasciar supporre nulla alle loro mogli, ma il più giovane, Gojćo, è il solo a mantenere la parola data e la sua fedele sposa viene murata. Essa scongiura che si lasci "una piccola apertura per il suo seno di madre" perché possa allattare il suo bambino e un'altra apertura dinanzi ai suoi occhi per vedere la sua casa.[15] La ballata della città di Scutari è nota anche presso gli Albanesi.[16]

Le versioni ungheresi, infine, ci presentano dodici mastri-muratori che lavorano per costruire la città di Deva. Mastro Clemens decide di sacrificare la prima moglie che verrà al mattino a portar loro la colazione. Non vi sono elementi soprannaturali (genio, fata, arcangelo, sogno) né giuramento di mastri-muratori. Quando la donna arriva, Clemens le annunzia il suo destino e si accinge a murarla. Il bambino comincia a piangere e la madre lo consola: "Troverà sempre delle buone donne per allattarlo e dei buoni ragazzi per cullarlo".[17]

Le esegesi: folkloristi, storici della letteratura, critici letterari.

Ogni tipo nazionale di ballata comporta una diversa struttura degli elementi drammatici, psicologici, letterari. Uno studio comparativo deve analizzarli con attenzione, sia per la vicenda del racconto che per lo stile e il valore letterario. È, evidentemente, difficile pronunciarsi sul valore artistico di ogni tipo nazionale di ballata: un simile giudizio richiederebbe, oltre alla perfetta conoscenza dell'ungherese, del romeno e di tutte le lingue balcaniche, anche una profonda familiarità con le corrispondenti letterature popolari e le loro estetiche. Alcune conclusioni generali, pertanto, risentono dell'esame del materiale folklorico. Il Sainéan riassume così il risultato delle sue ricerche comparative: "In quanto a bellezza e a originalità, le versioni serbe e romene stanno

[15] Cfr. testi e bibliografie in *Comentarii*, pp. 32-34; Cocchiara, pp. 46-48. Le varianti sono riportate nell'articolo di Sv. Stefanović, "Die Legende vom Bau der Burg Skutari" (*Revue internationale des Études Balkaniques*, I, 1934, pp. 188 sgg).

[16] Cfr. Cocchiara, pp. 49-50.

[17] Cfr. Sainéan, pp. 392 sgg.; Arnaudov, pp. 413 sgg.; Caracostea, pp. 640 sgg.; *Comentarii*, p. 34. V. Lajos Vargyas, *Researches into the medieval history of folk ballad* (Akadémiai Kiado, Budapest, 1967), pp. 173-233: "The origin of the walled-up wife".

al primo posto; le canzoni bulgare, a causa del loro stile sconnesso, danno l'impressione di frammenti distaccati; le tradizioni albanesi sono vaghe imitazioni delle ballate greche o serbe e la canzone macedo-romena è una riproduzione quasi letterale di una delle versioni neo-greche; le varianti magiare sembrano l'eco della ballata romena, mentre le versioni neo-greche occupano, per alcuni tratti caratteristici, un posto a parte in questo insieme di produzioni poetiche".[18]

Classificando le ballate in questo modo, il Sainéan si riferisce tanto alla loro genesi e alla loro diffusione, quanto ai loro meriti letterari. Le opinioni degli studiosi differiscono soprattutto per quel che riguarda la genesi. Il Politis, l'Arnaudov, il Caraman e, ultimamente, il Cocchiara sono d'accordo, benché per ragioni diverse, a porne il centro d'origine in Grecia. L'Arnaudov fa derivare le ballate albanesi, bulgare e macedo-romene dal tipo greco; il tipo serbo dalle forme albanesi e bulgare, il tipo romeno dalle ballate bulgare e il tipo ungherese da quelle romene.[19] Tuttavia il Caracostea nota che l'Arnaudov parla anche di poligenesi, considerazione che viene a sfumare lo schema indicato. D'altra parte, l'Arnaudov stesso aveva constatato la limitata diffusione della ballata nel nord della Bulgaria. Ora, se questa regione costituisse di fatto il ponte attraverso il quale la ballata è penetrata in Romania, dovremmo aspettarci un fenomeno contrario.[20] Comunque sia, la diffusione è avvenuta senza dubbio nei due sensi. D. Găzdaru ha trovato il nome di *Curtea* — che si può ricollegare a *Curtea de Argeş* — in una variante bulgara, cosa che sta a testimoniare il passaggio della forma romena al sud del Danubio.[21]

Lo Skok è giunto a conclusioni del tutto diverse. Per lui i muratori macedo-romeni hanno rappresentato una parte essenziale nella creazione e nella diffusione della ballata. Lo studioso croato osserva che, in tutte le varianti romene, i muratori sono considerati esseri fuori del comune ("Manole è un genio che ha rapporti continui con il divino"): inoltre i muratori sono condannati, per il loro stesso mestiere, a sacrificare le loro famiglie: da ciò deriva la loro tragica sorte. L'elaborazione poetica di questo motivo — conclude lo Skok — non può concepirsi che in un ambiente di muratori. Ora, questo mestiere è stato esercitato in tutta la penisola balcanica dai Macedo-Romeni, presso i quali i muratori sono chiamati *goge*; i Macedo-Romeni erano identificati a tal punto

[18] L. Sainéan, *op. cit.*, pp. 360-361.
[19] Arnaudov, riassunto da Caracostea, p. 630, nota; *Comentarii*, p. 28.
[20] Caracostea, *ibid.; Comentarii*, p. 29.
[21] D. Găzdaru, "Legenda Meşterului Manole", in *Arhiva*, 1932, pp. 88-92; id., *Contribuţia Românilor la progresul cultural al Slavilor*, in particolare pp. 157-159.

con il mestiere di muratore che la parola macedo-romena *goga* è divenuta sinonimo di muratore per i Serbi e gli Albanesi.[22]

In qualunque modo si voglia giudicare la tesi dello Skok, egli ha avuto il merito di attirare, per primo, l'attenzione sulla parte essenziale dei muratori nella tematica del rituale delle costruzoni. I mastri-muratori hanno conservato fino al secolo scorso alcuni 'segreti di mestiere' di un arcaismo incontestabile. Come ben presto vedremo, i lavori di costruzione comportano un rituale e un simbolismo, provenienti da un passato antichissimo. Ogni mestiere, ma soprattutto quello del muratore e del fabbro, aveva un complesso di significati rituali e simbolici esclusivamente riservato agli 'iniziati'. Questo straordinario conservatorismo si spiega, almeno in parte, con la profonda risonanza che le diverse modalità del 'fare', 'costruire', 'edificare' hanno sempre suscitato nel profondo dell'anima. Tutta una mitologia del 'fare' sopravvive ancora, sotto forme multiple e diversamente simbolizzate, nel comportamento dell'uomo.[23]

Secondo lo Skok il nome stesso di Manole confermerebbe l'origine romena della ballata;[24] al contrario, il Caraman giunge alla conclusione che questo antroponimo appartiene in modo specifico alla onomastica neo-greca e che è stato introdotto in Romania con un fonema greco.[25] Il nome di Manole sarebbe, in Grecia, il simbolo stesso dell'architetto.[26] D'altra parte, nelle versioni serbo-croate il capo-mastro, Rado, è chiamato *Neimaru* o *Neimare*; il sostantivo *mai mare* si ritrova anche nelle ballate macedo-romene e bulgare. Ebbene, nota il Caraman, questa parola ricorda il turco *mimar*, 'architetto', assimilato dai Macedo-Romeni al romeno, *mai mare*, *mai marlu* 'più grande', per un processo frequente nell'etimologia popolare,[27] che ci sembra, almeno in parte, confermare l'ipotesi dello Skok sul ruolo sostenuto dai Macedo-Romeni nella diffusione della ballata.

Il Caraman si dichiara, anche se per ragioni diverse, d'accordo con la tesi del Politis: secondo lo studioso romeno, l'arcaismo e la semplicità tematica delle ballate neo-greche stanno a dimostrare che il passaggio dal *rituale* di costruzione alla creazione folklorica letteraria è

[22] Skok, *op. cit.*, p. 241; Caracostea, p. 624; *Comentarii*, p. 29; D. Găzdaru, *Contribuţia Românilor*, p. 159.

[23] Su questo problema, v. il nostro libro *Forgerons et Alchimistes*, Paris, ed. Flammarion, 1956. V. anche M. Eliade, "The Forge and the Crucible: A Postscript" (*History of Religions*, 8, 1968, pp. 74-88).

[24] Skok, pp. 225 e 245; Caracostea, p. 625, nota; Cocchiara, p. 52.

[25] Caraman, pp. 95 sgg. Cocchiara, p. 52.

[26] Caraman, p. 94.

[27] Caraman, p. 95; Cocchiara, p. 53, n. 46.

avvenuto nella Grecia. La perfezione delle forme romene e serbe sarebbe, per il Caraman, un'ulteriore prova che i Romeni e i Serbi non hanno 'inventato' la ballata, ma l'hanno soltanto elaborata e ne hanno messo in evidenza tutte le possibilità artistiche. Il Cocchiara respinge quest'ultimo argomento: per lui non si tratta di evoluzione letteraria, in quanto ogni canzone nasce con il suo autore, e, cosa più importante, non sembra affatto convinto della superiorità letteraria delle forme romene.[28]

Purtroppo l'eminente folklorista italiano non ha conosciuto lo studio comparato e stilistico del Caracostea che, nelle sue brillanti pagine, ha messo opportunamente in luce le qualità artistiche delle versioni romene. Secondo questi, la leggenda ha raggiunto il suo destino estetico soltanto nella forma romena, qualunque sia stata la sua 'origine' e le sue numerose varianti nel sud-est d'Europa. Il Caracostea sottolinea giustamente il carattere rituale con cui inizia la ballata *Curtea de Argeş*: la ricerca di un luogo adatto alla costruzione del monastero,[29] mentre in tutte le altre versioni l'azione ha inizio con il crollo misterioso delle mura durante la notte. L'eminente critico osserva, inoltre, che nella versione romena Manole è sempre al centro dell'azione, mentre nella ballata serba, per esempio, acquistano un particolare rilievo la sposa e il suo amore materno. Nella ballata romena la donna accetta con

[28] Cocchiara, p. 51. Recentemente è stata presentata da Lajos Vargyas una nuova ipotesi: secondo questo studioso, l'origine della ballata dovrebbe ricercarsi nel Caucaso, dove è attestata presso i Georgiani (si trova anche presso i Mordvini); i Magiari, che nel VII-VIII sec. vivevano nomadi fra il Caucaso e il Don, avrebbero portato la ballata in Europa e l'avrebbero trasmessa ai Bulgari; gli altri popoli balcanici avrebbero ripreso la ballata dai Bulgari; cfr. L. Vargyas, "Die Herkunft der ungarischen Ballade von der eingemauerten Frau" (*Acta Ethnographica*, Budapest, 1960) e la traduzione inglese, "The origin of the walled-up wife", già citata a p. 154 n. 17. L'ipotesi non convince (v. le critiche di G. A. Megas in *Laografia*, 18, 1959-61, pp. 561-577, di G. Hadzis in *Ethnographia*, 71, 1960, pp. 558-579, di Adrian Fochi in *Limbă şi Literatură*, 12, 1966, pp. 373-418). Come nota Ion Taloş, il Vargyas non spiega l'assenza totale della ballata in Ungheria (perché delle 36 varianti ungheresi, una è stata riscontrata in Cecoslovacchia e 35 in Transilvania). Inoltre non è stato dimostrato che la ballata sia stata trasmessa ai Bulgari; cfr. Taloş, "Balada Meşterului Manole si variantele ei transilvănene", pp. 51-52.

[29] In una nota pubblicata nella *Revista Fundaţiilor regale*, Aprile 1944, pp. 213-215, Maria Golescu ha commentato il tema delle "mura abbandonate e non finite", ricordando l'usanza dei voivodi e dei boiari romeni di restaurare le chiese in rovina e di terminare quelle la cui costruzione era stata interrotta per molti anni, in seguito a vicende storiche. L'autore si riferisce soprattutto a Ion Donat, *Fundaţiile religioase ale Olteniei*, I, Craiova, 1937, pp. 22 sgg. 37 sgg. V. anche Ion Taloş, "Bausagen in Rumänien", in particolare pp. 204 sgg. Cfr. D. Strömbäck, "Die Wahl des Kirchenbauplatzes in der Sage und im Volksglauben mit besonderer Rücksicht auf Schweden" (*Humaniora*, Locust Valley, New York, 1960, pp. 37 sgg.).

rassegnazione e serenità la sua immolazione rituale; nelle altre versioni dell'Europa sud-orientale, essa si lamenta e maledice la sua sorte. La ballata del Monastero d'Argeş ha un seguito che, malgrado il giudizio positivo di alcuni folkloristi, non è un capolavoro: la caduta (v. nota 31) di Manole e la sua tragica morte che, in qualche modo, restituisce a Manole la sposa offerta in sacrificio.

Ma l'analisi stilistica delle ballate non ne offusca la ricchezza: si potrebbe fare uno studio sulla struttura degli immaginari universi descritti nelle diverse creazioni poetiche: osserviamo che si tratta di un ponte (Grecia, Bulgaria, Macedo-Romania), di una città (Jugoslavia, Bulgaria, Albania, Ungheria) o di un monastero (Romania). Certamente questa scelta si spiega, in gran parte, con l'esistenza reale di queste costruzioni: l'immaginazione popolare è stata colpita dalla presenza di un ponte o dalla costruzione di un monastero [30] o dal recinto di una città. Ma, quando questi 'oggetti reali' sono stati trasfigurati in immagini, essi non appartengono più all'universo immediato né a una funzione pratica. Liberate dal contesto concreto, le immagini manifestano le loro specifiche dimensioni e il loro simbolismo primordiale. Ebbene, in una ballata, come in ogni altra creazione fantastica, non esistono 'oggetti reali', ma immagini, archetipi, simboli. Sarebbe, dunque, molto interessante studiare sotto questo aspetto i diversi universi delle nostre ballate: si spiegherebbero tutti i significati simbolici del Ponte (prova iniziatica, passaggio pericoloso da un mondo all'altro, dalla morte alla vita, dalla non-conoscenza alla conoscenza, dall'immaturità alla maturità ecc.); si mostrerebbe, inoltre, la struttura cosmologica della 'Città', *imago mundi* e nello stesso tempo 'Centro del Mondo', territorio sacro, nel quale è possibile la comunicazione fra il Cielo, la Terra e gli Inferi; si noterebbe, infine, tutto il simbolismo cosmologico e paradisiaco del Monastero, immagine sia del Cosmo che della Gerusalemme Celeste, sia dell'Universo nella sua totalità visibile che del Paradiso.

Aggiungiamo subito che una tale esegesi di immagini e di simboli è, oggi, valida sia per la storia delle religioni che per la psicologia del profondo. In altri termini, l'analisi di un'immagine e la spiegazione del suo simbolismo possono prescindere dalla conoscenza che l'individuo o la società, che trasmette una tale immagine, hanno o non hanno del suo simbolismo. Un simbolo comunica il suo messaggio e compie la sua funzione proprio quando il suo significato sfugge alla coscienza.[31] Ri-

[30] Si noterà l'importanza di *Curtea de Argeş* e delle leggende formatesi intorno a "Negru Vodă", per ciò che possiamo definire la mitologia storica dei Romeni.

[31] Questo problema metodologico è troppo importante per poterlo risolvere in poche parole. Vedere il nostro libro *Images et Symboles*, Paris, Gallimard, 1952, e i

guardo, poi, al simbolismo della chiesa-monastero, bisogna notare che questo era ancora percepito e culturalmente valorizzato dalla cristianità dell'Europa orientale, erede di Bisanzio.[32] In altri termini, quasi fino ai nostri giorni, nell'area balcano-danubiana si credeva che una chiesa o un monastero rappresentassero tanto il Cosmo che la Gerusalemme celeste o il Paradiso: in questo caso vi era una presa di coscienza del simbolismo architettonico e iconografico presente nelle costruzioni sacre e questa presa di coscienza si manifestava sia attraverso l'esperienza religiosa (liturgia) che attraverso la cultura tradizionale (teologia). Si trattava, dunque, di una rivalorizzazione religiosa storicamente recente (il cristianesimo) di un simbolismo arcaico: perché il santuario come *imago mundi* e 'Centro del Mondo' si trova già testimoniato nelle culture paleo-orientali (Mesopotamia, Egitto, India, Cina ecc.).[33]

Riti di costruzione: morfologia e storia.

L'arcaismo delle immagini e dei simboli presenti nelle ballate è ampiamente confermato dalle pratiche e dalle credenze relative ai sacrifici di costruzione. Si sa che credenze affini si ritrovano in Europa un po' dappertutto, per quanto non abbiano dato origine a una letteratura popolare paragonabile a quella del sud-est. Ma non è il caso di parlarne in questa ricerca. Dopo gli studi di Jacob Grimm e, soprattutto, di Felix Liebrecht,[34] sono state raccolte numerose leggende, superstizioni e usanze più o meno direttamente derivate dai rituali di costruzione. Fin dal 1890 era stata pubblicata nella *Revue des Traditions populaires* un'ampia raccolta; P. Sébillot, G.L. Gomme, R. Andree, E. Westermarck e altri hanno pubblicato studi di indirizzo diverso; da parte sua, Paul Sartori ha pubblicato, nel 1898, un ricchissimo materiale.[35] In un

nostri studi: "Symbolisme du 'vol magique' " (*Numen*, 3, 1956, pp. 1-13; ripubblicato in *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 133-148) e "Centre du Monde, Temple, Maison" (in *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux*, ed. G. Tucci, Roma, 1957, pp. 57-82).

[32] Per tutto ciò cfr. Hans Sedlmayr, *Die Enstehung der Kathedrale*, Zürich, 1950, pp. 118 sgg. e *passim*.

[33] Cfr. i nostri libri: *Traité d'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, 2ª ed., 1052, pp. 315 sgg.; *Le Mythe de L'Éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 21 sgg.; *Images et Symboles*, pp. 47 sgg. e lo studio già citato: *Centre du Monde, Temple, Maison*.

[34] Cfr. Felix Liebrecht, *Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze*, Heilbronn, 1879, pp. 284-296 (Die vergrabenen Menschen).

[35] Paul Sartori, *Ueber das Bauopfer*, in *Zeitschrif für Ethnologie*, xxx, 1898, pp. 1-54. Cfr. anche K. Klusemann, *Das Bauopfer* (Graz-Hamburg, 1919); L.D. Burdick, *Foundation Rites, with some kindred ceremonies* (s. d., New York, Abbey

nostro studio del 1943, abbiamo utilizzato e completato tutto questo materiale di cui si è servito anche il Cocchiara in una pubblicazione del 1950.[36] Per il momento, ricordiamo soltanto che il motivo di una costruzione, il cui compimento esige un sacrificio umano, è testimoniato in Scandinavia, in Finlandia, in Lettonia e in Estonia,[37] in Russia e in Ucraina,[38] in Germania,[39], in Francia,[40] in Inghilterra,[41] in Spagna.[42] È famoso l'episodio riferito dal monaco armoricano Nennio (seconda metà del X secolo), nella sua *Historia Britonum* (cap. 18): poiché la fortezza, che il re Gorthigern faceva costruire, ogni notte crollava, i druidi gli consigliarono di bagnarla con il sangue di un fanciullo 'senza padre' e il re ubbidì.[43] Nella *Vie de saint Columban*, scritta da S. Adamnan, è riferito un sacrificio analogo, compiuto da Columbano (Columkille), quando costruiva la chiesa di Hy.[44]

Precisiamo che tali credenze e leggende avevano tutte il medesimo scenario rituale: sia che si trattasse di un'effigie umana o dell' 'ombra' di una vittima, sia che si ricorresse a una delle numerose forme di sacrificio per sostituzione (immolazione di un animale, quando si gettavano le fondamenta o quando, per la prima volta, si entrava nella casa), un sacrificio cruento assicurava sempre solidità e durata alla costruzione.

Press: opera erudita, ma caotica; l'autore non conosce le ricerche del Sartori); Inger Margrette Boberg, *Baumeistersagen* (FFC, n. 151, 24 pag., Helsinki, 1955); cfr. gli articoli "Bauopfer" e "Einmauern" in *Handwörterbuch d. deutschen Aberglauben.*

[36] Nelle note che seguono ci limiteremo a segnalare le bibliografie contenute negli studi del Sartori e del Cocchiara, e nel nostro libro. Indicheremo, inoltre, alcuni studi che non sono riferiti nel lavoro del folklorista italiano.

[37] Finni: Sartori, p. 13; *Comentarii*, p. 38; Cocchiara, p. 55, n. 53. Lettoni: Andrejs Johansons, "Das Bauopfer des Letten" (*Arv*, 18-19, 1962-1963, testo ripubblicato in *Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten*, Stockholm, 1964, pp. 55-75); Estoni: Oskar Loorits, *Grundzüge des estnischen Volksglaubens,* II, 1, Lund, 1951, p. 136; sulla diffusione del motivo v. p. 137.

[38] Valeriu St. Ciobanu, *Jertfa zidirii la Ucraineni şi Ruşi*, Chisinău, 1930; D. Zelenin, *Russische (Ostslavische) Volkskunde,* Berlin, 1927, p. 287; *Comentarii*, p. 38; Cocchiara, p. 55, n. 51.

[39] Sartori, *op. cit.*, Ian De Vries, "De sage van het ingemetselde kind", in *Nederlandsch Tijdschrift voor volkskunde*, XXXII, 1927, pp. 1-13; Cocchiara, p. 55 e nota 55.

[40] *Comentarii*, p. 39; Cocchiara, p. 60.

[41] Cocchiara, pp. 58 sgg.

[42] Al. Popescu-Telega, *Asemănări şi analogii in folklorul român şi iberic*, Craiova, 1927, pp. 12 sgg.; *Comentarii*, p. 40; Cocchiara, p. 60, n. 77.

[43] Bibliografia in Cocchiara, p. 56, note 57-58; cfr. anche A. H. Krappe, "Un épisode de l'Historia Britonum", nelle *Revue Celtique* 1924, pp. 181-188; cfr. anche *Comentarii*, p. 40. Il motivo del fanciullo 'senza padre' costituisce un tema folklorico indipendente.

[44] Cocchiara, p. 57 e nota 60.

Non è questa la sede per discutere il problema del sacrificio per sostituzione, che presenta aspetti ancora oscuri:[45] basterà ricordare che la scoperta di scheletri nelle fondamenta dei santuari e dei palazzi nel Vicino Oriente antico, nell'Italia preistorica e altrove, non mette in dubbio la realtà di questi sacrifici.[46] La presenza delle effigi o dei simboli, nelle fondamenta, testimonia, inoltre, diversi modi di sostituzione delle vittime.

I sacrifici di costruzione si trovano un po' dappertutto nel mondo, sotto la forma di un rituale attenuato, di leggende o di vaghe superstizioni. Un numero abbastanza notevole di esempi è stato raccolto nell'India moderna, dove, senza dubbio, la superstizione ha avuto una realtà rituale nei tempi antichi.[47] Sacrifici simili s'incontrano nelle culture dell'America centrale,[48] in Oceania e in Polinesia,[49] in Indocina,[50] in Cina[51] e in Giappone.[52] Bisogna, in modo particolare, ricordare il sacrificio di fondazione dei villaggi presso i Mandés del Sudan, rituale complesso, ampiamente studiato dal Frobenius e il cui simbolismo ci riporta al simbolismo implicito nella fondazione di Roma.[53] È senza dubbio necessario uno studio particolareggiato per stabilire, caso per caso, fino a che punto sia ritualmente testimoniata l'immolazione delle vittime e fino a che punto dobbiamo risalire alle leggende e alle superstizioni.

[45] V. *Comentarii*, pp. 58 sgg.

[46] *Comentarii*, p. 42 e nota 20; Cocchiara, pp. 67-68, 70-71. V. anche B. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, pp. 185-187; Loorits, *op. cit.*, p. 136. Lo stato attuale dei problemi e le recenti bibliografie in *Manole et les rites de construction.*

[47] M. Winternitz, "Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern" nei *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, XVII, 1887, pp. 37-40; cfr. anche M. Haberlandt, "Ueber das Bauopfer", *ibid.*, pp. 42-44; testo buddhista più importante, *Jātaka*, n. 481 (vol. IV, p. 246); cfr. Paul Mus, *Barabudur*, Paris-Hanoï, 1935, t. I, pp. 202 sgg; *Comentarii*, p. 43.

[48] *Comentarii*, p. 42.

[49] *Comentarii*, p. 42 e n. 17; Cocchiara, p. 66.

[50] Cocchiara, p. 62, n. 86.

[51] W. Eberhard, "Chinesischer Bauzauber. Untersuchungen an chinesischen Volksmärchen", in *Zeitschrift für Ethnologie*, 71, 1939, pp. 87-99, in particolare pp. 98-99. Per il folklore, cfr. W. Eberhard; *Typen chinesische Volksmärchen*, FFC, 120, Helsinki, 1937, p. 146 e *Chinese Folktales*, Chicago, 1965, pp. 135-37-, 231. Sui sacrifici attuali, cfr. Dr. J. J. Matignon, *La Chine hermétique*, Paris, 1930, p. 244.

[52] Cocchiara, p. 62; v. anche Masao Oka, riassunto da Alois Closs, "Das Versenkungsopfer", in *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik,* IX, 1952, pp. 66-107 e, in particolare p. 89.

[53] L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, Leipzig, 1933, pp. 177-180; Cocchiara, pp. 64-65. Cfr. anche il nostro *Traité d'Histoire des religions*, pp. 321 sgg. e Cocchiara, pp. 71 sgg.

Per esporre e discutere in modo esauriente i molteplici aspetti che questo tipo di sacrificio ha assunto attraverso i secoli e nei più diversi contesti culturali, sarebbe necessario un lungo studio. In breve, possiamo concludere che tutti questi aspetti dipendono da una comune ideologia che si potrebbe riassumere nel modo seguente: una costruzione (casa, opera tecnica, ma anche spirituale), per resistere al tempo, deve essere animata, deve, cioè, ricevere sia una vita che un'anima. Il 'transfert' dell'anima non è possibile che per mezzo di un sacrificio; in altri termini, per una morte violenta. Si può anche dire che la vittima, dopo la morte, continua a vivere non più nel suo corpo fisico, ma nel nuovo corpo — la costruzione — che essa ha 'animato' con la sua immolazione; si può anche parlare di un 'corpo architettonico' che si sostituisce al corpo fisico.[54] Il transfert rituale della vita per mezzo del sacrificio non si limita soltanto alle costruzioni (templi, città, ponti, case) e agli oggetti necessari;[55] si sacrificano vittime umane anche per assicurare il buon esito di un'impresa,[56] o la continuità storica di una impresa spirituale.[57]

[54] Morfologicamente, questo 'transfert di vita' s'inquadra nella serie ben nota dei monumenti religiosi 'animati' dalle reliquie e dai disegni di organi vitali: occhi, bocca, ecc. V. Paul Mus, " La tombe Vivante", in *La Terre et la Vie*, VII, 1937 pp. 117-127. Le barche indiane sono rese 'vive' dal disegno dei due occhi; cfr. J. Hornell, "Indian boat designs", in *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1920.

[55] Secondo *T'ao chouo*, per parecchi anni alcuni vasai "avevano invano tentato di portare a termine la cottura di un grande orcio ornato di draghi, ordinato dall'imperatore. Uno di essi si sacrificò e saltò nel forno: morì, ma l'orcio fu terminato". Cfr., Max Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan, traduit et annoté*, Pékin, 1953, p. 45. Per i sacrifici metallurgici, cfr. il nostro studio: "Symbolisme et rituels métallurgiques babyloniens", in *Studien zur analytischen Psychologie C. G. Jung*, Zürich, 1955, vol. II, pp. 42-46, e soprattutto il nostro libro: *Forgerons et Alchimistes*, Paris, 1956.

[56] Serse, quando salpò per la Grecia, fece seppellire vivi nove fanciulli e nove fanciulle, per assicurarsi la vittoria. Si sa anche che Temistocle, per il responso di un oracolo, fece sacrificare tre giovani prigionieri alla vigilia della battaglia di Salamina (Plutarco, *Vita Them.*, XIII).

[57] S. Pietro era accusato di aver sacrificato un fanciullo di un anno, *puer anniculus*, per assicurare al cristianesimo la durata di 365 anni. Il fatto che S. Agostino abbia sentito la necessità di rispondere ad una tale calunnia prova che, ancora nel IV secolo della nostra era, il mondo pagano credeva all'efficacia di questa tecnica magica; cfr. J. Hubaux, "L'Enfant d'un an", collezione *Latomus*, vol. II, *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles, 1949, pp. 143-158.

Sacrifici cruenti e miti cosmogonici.

Il modello esemplare di tutte queste forme di sacrificio è, con molta probabilità, un mito cosmogonico, cioè quello che spiega la creazione con l'uccisione di un Gigante primordiale (Ymir, Puruṣa, P'an-ku): i suoi organi danno origine alle diverse regioni cosmiche. Questo mito ha goduto di un'eccezionale diffusione, particolarmente accentuata nell'Asia orientale.[58] Sappiamo che il mito cosmogonico è, in generale, il modello di tutti i miti e di tutti i riti che si riferiscono a un' 'azione', a un' 'opera', a una 'creazione'. Il motivo mitico di una 'nascita', originato dall'immolazione, si trova in numerosi contesti: non soltanto il Cosmo è creato dall'immolazione di un Essere primordiale e dalle sue membra, ma sono create anche le piante alimentari, le razze umane o le differenti classi sociali.[59] I più famosi di tutti sono i miti dell'Indonesia e dell'Oceania che ci narrano l'immolazione volontaria di una Donna o di una fanciulla per dar origine ai diversi cibi.[60]

In questo orizzonte mitico dobbiamo cercare la fonte spirituale dei nostri riti di costruzione. Se, inoltre, teniamo presente che, per le società tradizionali, la dimora era un'*imago mundi*, ne consegue, ancor più chiaramente, che ogni lavoro di fondazione riproduceva, in modo simbolico, la cosmogonia. Il significato cosmico dell'abitazione dell'uomo era rafforzato dal simbolismo del Centro; perché, come confermano studi più recenti, si credeva che ogni casa — *a fortiori*, ogni palazzo, tempio, città — si trovasse al 'Centro del Mondo'.[61] In alcuni lavori recenti, abbiamo dimostrato che l'omologazione casa-Cosmo (sotto molteplici varianti: la tenda assimilata alla volta celeste, il piolo all'*axis mundi*, ecc.) è uno degli elementi specifici di culture di cacciatori e di pastori nomadi dell'America, dell'Asia settentrionale e centrale e dell'Africa.[62] Ma la nozione di un 'Centro' attraverso il quale passa

[58] Cfr. Alfred Kühn, *Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen*, Leipzig, 1935; A. W. Macdonald, "A propos de Prajâpati", nel *Journal Asiatique*, t. 240, 1952, pp. 323-338.

[59] Cfr. i lavori citati nella nota precedente e le indicazioni date nel nostro studio, *La Mandragore et les mytes de la "naissance miraculeuse"*, in *Zalmoxis*, III, Bucureşti, 1942, pp. 3-48.

[60] V. Ad. E. Jensen, *Hainuwele*, Frankfurt am M., 1939, p. 59; id., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948, pp. 33 sgg., e *passim*, Cfr. anche M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, 1963, pp. 129 sgg.

[61] Per il simbolismo del 'Centro del Mondo', vedere le nostre opere citate nella nota 33.

[62] Cfr. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, pp. 236 sgg. (2ª ed. 1968, pp. 211 sgg.); id., *Centre du Monde, Temple, Maison, passim.*

l'*axis mundi* e che, di conseguenza, rende possibile la comunicazione fra il Cielo e la Terra, si trova già in uno stadio di cultura più antico. Gli australiani Achilpa usano portare sempre, nelle loro peregrinazioni, un palo sacro e, a seconda della sua inclinazione, stabiliscono la direzione da seguire. Il mito racconta che l'Essere divino, Numbakula, dopo aver 'reso cosmico' il territorio dei futuri Achilpa, creato il loro Antenato e stabilite le loro istituzioni, disparve in questo modo: dal tronco di un albero di gomma foggiò il palo sacro, lo cosparse di sangue e vi si arrampicó fino al cielo. Il palo sacro rappresenta l'asse cosmico e la sua collocazione nel territorio equivale a 'rendere cosmica' l'area, a partire da un centro d'irradiazione. In altri termini, gli Achilpa, malgrado i loro continui spostamenti, non si allontanano mai dal 'Centro del Mondo': essi sono sempre 'centrati' e in comunicazione con il Cielo dove Numbakula è scomparso.[63]

È giusto distinguere due concezioni circa la funzione religiosa dell'abitazione umana: 1) la più antica, testimoniata presso i popoli cacciatori e pastori-nomadi, consacra l'abitazione e, in generale, il territorio abitato, assimilandoli al Cosmo mediante il simbolismo del 'Centro del Mondo'; 2) l'altra concezione, più recente, (è sorta nella società dei paleo-coltivatori, gli *Urpflanzer*) comporta, come abbiamo detto, la ripetizione del mito cosmogonico: ogni costruzione richiede il sacrificio di una vittima, dal momento che il mondo (o le piante apportatrici di nutrimento, gli uomini, ecc.) è sorto dal sacrificio primordiale di un Essere divino. Dobbiamo sottolineare che, nell'orizzonte spirituale proprio di quest'ultima concezione, la sostanza stessa della vittima[64] si trasforma negli esseri o negli oggetti da lei generati, in seguito alla sua morte violenta. In questo mito le montagne sono le ossa del Gigante primordiale, le nuvole sono il suo cervello ecc.; nell'altro la noce di cocco è la carne stessa della Giovane Hainuwele. Al livello dei riti di costruzione, come abbiamo visto, l'Essere immolato riacquista un nuovo corpo: la costruzione stessa lo ha reso 'vivo', dunque duraturo, per la sua morte violenta. In tutti questi miti la morte violenta è creatrice.

Dal punto di vista della storia culturale, bisogna far risalire i riti cruenti di costruzione alla concezione dei paleo-coltivatori. Ad. E. Jensen è giunto a una conclusione simile, basandosi soprattutto sui riti

[63] Questo complesso mitico-rituale è stato recentemente studiato da Ernesto De Martino, "Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini", in *Studi e materiali di Storia delle religioni*, XXIII, 1951-1952, pp. 51-66.

[64] Per il nostro fine non è importante che si tratti di un sacrificio volontario — tipo Hainuwele — o di una immolazione, tipo Ymir, P'an-ku, ecc.

che accompagnano, presso i Kiwai,[65] la costruzione della 'casa degli uomini' (*dárimo*). Il villaggio sceglie una coppia di vecchi e avvisa il figlio maggiore; questi raramente rifiuta: si sporca il viso di fango e si mette a piangere per i suoi vecchi genitori perché crede, come tutti, che essi non sopravviveranno oltre il termine della costruzione. Al vecchio è dato il nome di 'padre del *dárimo*' e alla vecchia di 'donna ardente'; ad ambedue è affidata la parte principale nella costruzione della casa del culto. Questo lavoro comporta l'innalzamento di un palo centrale, la sua aspersione con il sangue di un nemico e, soprattutto, l'immolazione di un prigioniero, perché una nuova casa 'del culto' non è pronta per l'uso prima di questo sacrificio.[66] Il mito che instaura e giustifica questo rituale narra come la divinità immolata *in illo tempore* diviene il primo morto (il primo, cioè, a intraprendere il viaggio d'oltretomba) e subisce una metamorfosi nel regno dei morti: *dárimo*, la casa del culto, è la riproduzione terrestre dell'aldilà. Secondo il Jensen, il rito Kiwai rappresenterebbe l'archetipo del *Bauopfer* e tutte le altre forme di sacrifici di costruzioni, che si trovano dappertutto, sarebbero simili a questo modello esemplare. Ci sembra difficile seguirlo tanto lontano. Crediamo che il rito Kiwai rappresenti piuttosto una variante già modificata dello scenario originale, che comportava soltanto i seguenti momenti: immolazione di un Essere divino seguita da una 'creazione', cioè dalla sua metamorfosi in una sostanza o in una forma mai esistita in precedenza. La sequenza Kiwai e, in particolare, l'immolazione della divinità, la sua trasformazione nel regno dei morti e la riproduzione di questo nella casa del culto, presenta già un'amplificazione dello schema originario.

Arcaismo e sopravvivenza.

Qualunque sia la versione Kiwai, i sacrifici cruenti di costruzione appartengono — in quanto fenomeni storico-culturali — quasi sicuramente al mondo spirituale dei paleo-coltivatori. Si potrebbe, dunque, asserire che dovunque si trovano riti simili, si tratta di sopravvivenze, trasmesse senza soluzione di continuità, da epoche lontane? Non lo pensiamo e non crediamo neanche che la presenza del *Bauopfer* in una qualsiasi cultura implichi necessariamente l'appartenenza totale di que-

[65] Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, p. 58; id. *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, pp. 210 sgg.
[66] Gunnar Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, London, 1927, pp. 10 sgg. 17 sgg.

sta cultura al livello dei paleo-coltivatori. In numerosi casi, i riti o i miti sono passati da un popolo all'altro e da un'epoca storica all'altra, senza comportare anche una trasmissione della cultura originaria, implicata da tali riti e miti. Secondo noi, piuttosto che determinare con precisione l'epoca di queste credenze, è più importante dimostrare che alcune culture o alcuni popoli hanno scelto o hanno conservato questa o quella visione del mondo, mentre altri l'hanno respinta o ben presto dimenticata. Vogliamo, cioè, dire che stabilire l'origine, l'epoca e le vicende storiche di un mito o di un complesso culturale non è sufficiente né per comprenderli in quanto fenomeni culturali, né per rendere comprensibile la loro storia. Altri due problemi ci sembrano ugualmente importanti: *a*) qual è il vero significato di tutte queste credenze e di tutti questi complessi culturali? *b*) per quale ragione quella determinata cultura o quel determinato popolo li hanno conservati, elaborati, arricchiti? Domande difficili alle quali non si può sempre rispondere in modo soddisfacente, ma che non si devono trascurare, quando si vuol scrivere anche la più semplice pagina di una storia spirituale.

Per tornare alle nostre ballate balcano-danubiane: l'arcaismo dei loro motivi e delle loro immagini risalta ancor più chiaramente dopo tutto ciò che abbiamo detto. La Sposa, che accetta di essere immolata perché sul suo corpo si possa innalzare una costruzione, rappresenta, senza dubbio, lo scenario di un mito primordiale: primordiale nel senso che ripete una creazione spirituale, sorta in epoca molto precedente a quella protostorica e storica dei popoli del sud-est europeo. È ancora troppo presto per precisare come e per quali strade questo scenario miticorituale sia sopravvissuto nel sud-est. Disponiamo, tuttavia, di diversi elementi atti a spiegare l'arcaismo di queste creazioni poetiche popolari balcano-danubiane: 1) i paesi balcano-danubiani sono i soli dove il sacrificio di costruzione ha dato origine a notevoli creazioni letterarie popolari; 2) la scarsezza di leggende affini presso i Russi, i Polacchi e gli Ucraini sembra escludere l'ipotesi di un'origine slava di questo motivo letterario; 3) i Romeni e tutti i popoli balcanici conservano un sostrato comune, ereditato dai Traci (e che costituisce, del resto, il principale elemento di unità di tutta la penisola balcanica); 4) altri elementi culturali, comuni a tutti i popoli balcanici, sembrano ancora più antichi dell'eredità geto-tracia, poiché presentano un aspetto preindo-europeo;[67] 5) bisogna considerare, infine, che i Traci e i Cimmeri

[67] Ciò è vero soprattutto del simbolismo religioso, delle danze e degli strumenti musicali. Cfr. Dr. Jaap Kunst, *Cultural relations between the Balkans and Indonesia*, in *Koninklijk Instituut voor de Tropen*, Medeling, n. CVII, Amsterdam, 1954.

partecipavano a una cultura protostorica le cui successive irradiazioni hanno attraversato l'Asia centrale e hanno dato origine a nuovi aspetti culturali sulle rive del Mar della Cina e a Dongson.[68]

Non dobbiamo lasciarci ingannare dalla 'contemporaneità' del folklore: spesso credenze e usanze ancor vive in alcune regioni d'Europa, molto conservatrici, (fra le quali bisogna sempre porre i Balcani e la Romania) rivelano strati di una cultura più arcaica di quella rappresentata, per esempio, dalla mitologia 'classica' greca e romana. Ciò è particolarmente evidente riguardo alle usanze e al comportamento magico-religioso dei cacciatori e dei pastori, ma si è dimostrato che anche presso gli agricoltori dell'Europa centrale contemporanea, si sono conservati frammenti importanti di miti e di rituali preistorici.[69] Nell'ambito della paleontologia romena e balcanica si devono ancora fare ricerche sistematiche; è, tuttavia, ormai noto che alcuni elementi culturali pre-indo-europei e paleo-indo-europei si sono conservati in quelle regioni meglio che in altre località dell'Europa (a eccezione, forse, dell'Irlanda e dei Pirenei).

Non è sempre possibile ripercorrere tutte le fasi attraversate da una concezione religiosa prima di cristallizzarsi nelle creazioni artistiche popolari. Del resto, come abbiamo già detto, non consiste in ciò l'interesse della nostra ricerca. È, al contrario, molto importante addentrarsi nella conoscenza dell'universo spirituale originario, dove si sono formate alcune concezioni religiose primordiali che, malgrado le numerose rivalutazioni religiose (l'ultima delle quali, il cristianesimo, è stata anche la più radicale), sono tuttavia sopravvissute, perlomeno sotto l'aspetto di 'superstizioni', di credenze popolari, ricche d'immagini e di simboli antichissimi. L'adesione di un popolo a questo o a quello scenario mitico, a questo o quel modello, ci parla della profondità della sua anima molto più di quanto non ce ne parlino le sue imprese storiche. Per comprendere i popoli del sud-est d'Europa, è molto utile sapere che sono stati i soli a creare i capolavori delle loro letterature orali sulla base di uno scenario rituale così arcaico. D. Caracostea pensava di poter dimostrare che, fra tutte queste produzioni folkloriche, la ballata di Mastro Manole è artisticamente la più riuscita. Anche se balcanologi

[68] Cfr. Robert Heine-Geldern, "Das Tocharerproblem und die Pontische Wanderung", in *Saeculum*, II, 1951, pp. 225-255; id., "Die asiatische Herkunft der sudamerikanischen Metalltechnik", in *Paideuma*, V, Heft 7-8, Aprile 1954, pp. 347-423, in particolare pp. 350 sgg.

[69] Cfr. per esempio, Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihrer Stellung im europäischen Voksglauben und Volksbrauch*, Wien, 1952.

e folkloristi non condividono questa opinione, resta comunque — ed è importante — che in nessun'altra letteratura orale balcanica, la ballata del sacrificio sia considerata come un capolavoro. Infatti, si è giustamente d'accordo nel giudicare che il massimo splendore della poesia popolare romena è rappresentato dalla ballata di *Mastro Manole* e dalla *Miorița* (vedi capitolo 8) ed è significativo che queste due creazioni del genio poetico romeno abbiano come motivo drammatico una 'morte violenta', serenamente accettata.

Potremmo discutere all'infinito se tale concezione derivi direttamente o no dalla famosa gioia di morire dei Geti, ma resta sempre il fatto che il folklore poetico romeno non è mai riuscito a superare questi due capolavori concepiti intorno all'idea della morte creatrice e della morte accettata con serenità.

1955.

Bandinus e gli Incantatores.

Il folklorista ungherese Györffi István è, molto probabilmente, il primo ad aver rivolta l'attenzione sul carattere 'sciamanico' delle pratiche magiche presso i Moldavi.[1] Egli si è soprattutto basato sulle informazioni raccolte dal missionario Bandini (Bandinus) verso la metà del XVII secolo. Dopo l'articolo dell'István, il testo del Bandinus ha costituito la fonte per eccellenza di tutte le discussioni sullo 'sciamanismo moldavo'.[2]

Marcus Bandinus, appartenente all'ordine dei frati minori, era arcivescovo di Marcianopoli, nella Mesia inferiore, di Durostor e di Tomi sul Mar Nero; era anche amministratore della Chiesa cattolica della provincia della Moldavia, dove visse dal 1644 al 1650. Per ordine del papa Innocenzo X, egli compilò una lunghissima relazione: *La visita generale di tutte le chiese cattoliche romene nella provincia della Moldavia*; ne inizió la stesura nel marzo del 1648, a Bacău, ma il manoscritto fu pubblicato soltanto nel 1895, a cura di V. A. Ureche.[3]

Nel capitolo *De incantationibus*, il Bandinus afferma che in Moldavia gli *incantatores* e le *incantatrices* godono la medesima stima dei *Doctores subtilissimi et sanctissimi* in Italia. A tutti è permesso esercitare e insegnare l'arte degli incantesimi magici e dei sortilegi; anzi, questa professione è giudicata onorevole. "Oh! — esclama — quanti gemiti e sospiri ho innalzato a Dio! Quante volte ho avuto l'occasione di mettere

[1] Györffy István, "A bübájolás a moldvaiaknál" (*Ethnographia*, XXXVI, 1925), pp. 169 sgg.

[2] Vedere, per esempio, Géza Róheim, "Hungarian Shamanism" (*Psychoanalysis and Social Sciences*, III, New York, 1951, pp. 131-169), p. 147.

[3] V. A. Ureche, *Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus dela 1646, urmat de text, însoţit de acte şi documente* (Analele Academiei Române, Memorii, Secţia istorică, seria 2, tom. XVI, 1893-94, pp. 1-335; Bucureşti, 1895). V. anche A. Veress, *Scrisorile misionarului Bandini din Moldova*, 1644-1650 (Academia Română, Memorii, Secţia Istorica, t. VI, Mem. 13, 1926, pp. 333-399).

alla prova la mia pazienza...". E il Bandinus continua, narrando di aver assistito agli orribili spettacoli degli *incantatores*, simili sotto ogni aspetto a quelli che gli antichi hanno attribuito ai *vates*. Egli ha visto gli *incantatores* impallidire, tremare mani e piedi, e poi in tutto il corpo, vacillare e, infine, gettarsi a terra, braccia e gambe divaricate, restando inanimati, come morti, per un'ora e, talvolta, anche per tre o quattro ore. "Quando riprendono i sensi, offrono a chi li osserva uno spettacolo orribile, perché si rialzano lentamente, tremando in tutte le membra; in seguito, come se fossero posseduti da Furie infernali, si divincolano in tal modo da far credere che non abbiano un solo ossicino che non sia slogato. Infine, quando si risvegliano, raccontano i loro sogni come gli oracoli. Se qualcuno si ammala o perde un oggetto, ricorre agli *incantatores*; se qualcuno è in disaccordo con un amico o un conoscente, di solito ben disposto verso di lui, cerca per mezzo di sortilegi di ridurre al minimo tale contrasto. Si crede anche che i sortilegi costituiscano il miglior mezzo per vendicarsi di un nemico. Per descrivere le pratiche di questi incantatori e veggenti, indovini e prestigiatori, non ci basterebbe un intero libro".

(*Quo in pretio sunt in Italia Doctores subtilissimi et sanctissimi, eodem fere his Incantatores et Incantatrices. Exercere et discere incantationis et maleficiorum artem omnibus liberum et honorificum. O quantos ego animi gemitus et suspiria ad Deum fudi? quantas habui patientiae exercendae occasiones, dum audirem, et non semel viderem abominanda exerceri maleficia. Quod de antiquis Vatibus fabulam narrat antiquitas, his in partibus domestica cognoscit experientia. Dum enim futura praesagire Incantatores volunt, certo sibi sumpto loci spatio, mussitationibus, capitis intorsione, oculorum revolutione, oris obliquitate, frontis ac genarum corrugatione, vultus mutatione, manuum ac pedum agitatione, totiusque corporis trepidatione aliquantisper pedibus sistunt, deinde terrae se allidunt, expansis manibus pedibusque divaricatis, mortuis similiores, spatio unius horae, non numquam trium aut quatour, quasi exanimes manent. Tandem ad se redeuntes horrendum videntibus faciunt spectaculum, nam in primis tremulis artubus paulatim se erigunt, deinde quasi furiis infernalibus exagitati, sic omnia membra et articulos membrorum exerunt, ut nulium ossiculum in suo articulo ac junctura manere credatur. Postremo velut e sommo evigilantes, sua somnia, tamquam oracula pandunt. Si quis in morbum incidat, aut rem aliquam amittat, recursus ad Incantatores. Si quis amici aut benevoli aversum animum experitur, maleficiis aversum animum sibi conciliare nititur. Si quem vero offensum sibi habet, meleficiis se vindicare et ulcisci optimum medium putat. In his autem et similibus omnibus, diversissimi Incantatorum, Maleficorum, Divinatorum, Praestigiatorum actiones, vix uno comprehendi volumine possint*).[4]

Non possiamo che rimpiangere che il Bandinus non abbia scritto un libro su tale argomento, dal momento che le sue informazioni sono molto preziose, anche se egli, per descrivere gli *incantatores* della Mol-

[4] V. A. Ureche, *op. cit.*, p. 328; cfr. anche pp. 157-58.

davia, si serve inconsciamente di alcuni schemi letterari che si riferiscono ai *vates* dell'antichità. L'importanza etnologica della sua testimonianza consiste soprattutto nella descrizione dell'estasi degli *incantatores*, quel lungo intervallo (da una a quattro ore) durante il quale gli 'incantatori' restano inanimati, *mortuis similiores*. È evidente che il valore 'oracolare' dei loro sogni era garantito dal carattere estatico della *trance*. Molto probabilmente, alcuni di questi sogni descrivevano il viaggio dell'anima del veggente, mentre il suo corpo giaceva come morto.

Questa forma d'estasi può essere definita 'sciamanica': infatti essa caratterizza lo sciamanismo in senso rigoroso, tanto nella Siberia e nell'Asia centrale che altrove. In generale, in tutte le regioni nelle quali è diffuso lo sciamanismo, lo sciamano provoca la sua estasi sia per ascendere al Cielo allo scopo di incontrarvi i suoi dèi, sia per cercare l'anima del malato, smarrita o rapita dai demoni e tenuta prigioniera negli Inferi, e ricondurla nel suo corpo; sia, infine, per guidare i trapassati verso il mondo dei morti. Inoltre lo sciamanismo è caratterizzato da una serie di elementi specifici, i più importanti dei quali sono: una vocazione che si può manifestare per mezzo di una 'malattia iniziatica'; un'iniziazione che comprende lo smembramento del corpo, il rinnovamento degli organi e delle viscere e la morte rituale, seguita da risurrezione; un costume rituale e uno strumento caratteristico degli sciamani (per lo più il tamburo); la facoltà di trasformarsi in animali e di assalire, sotto questo aspetto, altri stregoni; rapporti con un albero mitico, ecc.[5]

Ebbene, nessuno di questi elementi specifici dello sciamanismo è testimoniato presso le diverse varietà di 'stregoni' e 'guaritori' conosciuti nelle province romene e, inoltre, le *trance* estatiche descritte dal Bandinus non s'incontrano in nessun luogo della Romania: ciò ci induce a credere che gli *incantatores*, incontrati dal Bandinus in Moldavia, non fossero Romeni, ma Tchangö (popolazione magiara dei Carpazi moldavi). Alla stessa conclusione è giunto V. Diószegi, studioso dello sciamanismo ungherese,[6] il quale ha, inoltre, messo in evidenza le differenze strutturali fra i *táltos* ungheresi e i diversi tipi di 'stregoni' dei popoli confinanti con gli Ungheresi: anzitutto il *solomonar* dei Romeni,

[5] V. il nostro *Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951; nuova edizione corretta e accresciuta, 1968).

[6] V. Diószegy, *A sámánhit emlékei a magyar népi müveltségben* (Budapest, Akadémiai Kiadó, 1958), pp. 320 sgg.; id., "Die Ueberreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur" (*Acta Ethnographica,* VII, Budapest, 1958, pp. 97-153), p. 124.

il *planetink* dei Polacchi e il *grabancias* dei Serbi e dei Croati. Soltanto il *táltos* — nota il Diószegi — conosce una 'malattia iniziatica'[7] o un 'lungo sonno' (una specie di morte rituale) o uno 'smembramento' di tipo sciamanico[8] e soltanto il *táltos* subisce un'iniziazione, ha un costume speciale e un tamburo e pratica l'estasi.[9] Questi elementi specificamente sciamanici si trovano testimoniati — come abbiamo dimostrato nel nostro studio e come ricorda l'autore ungherese — presso tutte le popolazioni turche, ugro-finniche e siberiane; di conseguenza il Diószegi giunge alla conclusione che lo sciamanismo costituisce un elemento fondamentale magico-religioso della cultura originale dei Magiari. Gli Ungheresi, che provenivano dall'Asia, hanno introdotto lo sciamanismo nel territorio dove oggi dimorano.[10]

Riti di difesa contro la peste.

Il Bandinus ci descrive anche alcuni rituali di difesa contro la peste, ai quali dice di aver assistito nel novembre del 1646, nei villaggi intorno a Lucaşeşti. Al confine con la Transilvania veniva innalzato, a ogni crocicchio, un *priapos*, ricavato da un tronco di quercia, al quale gli artigiani davano l'aspetto di una figura umana, con piedi e mani; nella destra reggeva un arco fasciato e due frecce, nella sinistra una lancia, pronta per essere scagliata. "Il popolo (romeno), ignorante e superstizioso" — come dice il Bandinus — credeva che in tal modo si potesse spaventare la peste e impedirle di penetrare in Moldavia.[11]

In questa forma il rito non è più stato osservato presso i Romeni. La loro difesa abituale contro la peste consiste essenzialmente nel tessere una camicia da contadino (*iie*) ed esporla al confine del villaggio.[12]

[7] Cfr. V. Diószegy, *Die Ueberreste des Schamanismus*, pp. 98 sgg.
[8] *Ibid.* pp. 103 sgg., 106 sgg.
[9] *Ibid.* pp. 112 sgg., 115 sgg., 122 sgg.
[10] Cfr. M. Eliade "Recent works on Shamanism. A Review Article" (*History of Religions*, vol.), 1961, University of Chicago Press, pp. 152-186), pp. 171-172; id., *Le Chamanisme* (II ed.), p. 186, n. 3, p. 314, ecc. Sullo sciamanismo ungherese, v. anche Michel de Ferdinandy, "Die Mythologie der Ungarn" (*Wörterbuch der Mythologie*, herausgegeben von H. W. Haussing, I, *Die Alten Kulturvölker*, Stuttgart, 1964), pp. 248 sgg. 256 sgg.
[11] Cfr. V.A. Ureche, *Codex Bandinus*, p. 56.
[12] Il viaggiatore italiano Del Chiaro riferisce che in Valacchia la camicia di canapa (che doveva esser confezionata in 24 ore) era in seguito bruciata; cfr. *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valacchia*, ed. N. Iorga, pp. 45 sgg., brano citato da I. Aurel Candrea, *Folklorul medical român comparat* (Bucureşti, Casa Scoalelor 1944), p. 138.

La confezione della camicia costituisce un elemento importante del rito: essa deve essere tessuta e confezionata da nove o da sette vedove o giovanette in meno di 24 ore, soprattutto durante la notte. Secondo il Teutsch, nel distretto di Făgăraş, sette donne, tutte chiamate Maria, tessono insieme una camicia con la quale rivestono una 'bambola' di circa un metro, imbottita di paglia; poi attaccano o legano la 'bambola' a un albero, al limite del villaggio.[13] Aurel Candrea riferisce un'informazione raccolta di persona a Şpring (distretto di Sibiu): al mattino, due donne portano la 'camicia della Peste' (*iia Ciumei*) fuori dal villaggio, la legano a una pertica e vi pongono in cima un cappello; dopo poco la camicia sparisce: l'informatore asseriva, senza nessun dubbio, che l'aveva portata via la Peste.[14] Nel comune di Răşinari si crede che la Peste, scorgendo al limite del villaggio la camicia (*iia*) sospesa a un palo, torni indietro.[15]

Il valore apotropaico della 'camicia della Peste' deriva sia dalla sua confezione rituale, sia dalla sua funzione di spauracchio antropomorfo. Il *priapos*, invece, di cui parla il Bandinus, non si trova più testimoniato presso i Romeni; si trova, al contrario, un rituale simile presso gli Ienissei. Anutchin riferisce che, durante le epidemie, gli Ienissei innalzano ai crocicchi dei 'bastoni di sciamani'; inoltre, essi pongono sulle tombe delle vittime pali alti da cinquanta centimetri a un metro e mezzo, sui quali sono state scolpite figure umane.[16] E questa — come vedremo — non è la sola analogia fra le informazioni trasmesse dal Bandinus e i rituali ugro-finnici e siberiani.

Sempre a proposito della difesa contro la peste, il Bandinus riferisce ciò che gli è stato raccontato da "uomini degni di massima fiducia": una volta, dieci fanciulle nude corsero di notte intorno al villaggio, saltando, gesticolando, cantando e gettando rami infiammati. Dieci giovani, anch'essi nudi e armati di lancia, andarono loro incontro. I due gruppi si salutarono senza parlare e i giovani incrociarono le loro lance con i rami in fiamme delle fanciulle. Secondo il Bandinus i Romeni credono che, per questo scongiuro, la Peste non colpirà gli uomini nudi: essa si vergognerà e risparmierà i giovani. Infine, il Bandinus descrive un altro rito: durante la notte, dieci giovani seguiti da dieci giovanette tracciano con l'aratro un solco intorno al villaggio,

[13] Teutsch citato da A. Candrea, pp. 137-138.
[14] A. Candrea, *Folklorul medical român comparat*, p. 138.
[15] *Ibid.*, p. 139 (da Victor Păcală, *Monografia comunei Răşinari*, Sibiu, 1915, p. 225).
[16] V. I. Anuchin, "Ocherk shamansta u yeniseikikh ostyakov" (*Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, II, St. Petersburg, 1914), pp. 66 sgg.

cantando e ridendo. Gli abitanti, armati di mazza, si dispongono lungo il solco, di fronte alla Transilvania, pronti a lottare contro la peste.[17]

Il Bandinus afferma con sicurezza che non si tratta degli Ungheresi, ma della "nazione (romena)". Tuttavia questo rito è testimoniato in modo vago presso i Romeni. Aurel Candrea cita un solo esempio (distretto di Doly) di corsa intorno al villaggio, ma senza la rituale nudità: quando la peste infierisce, si cercano due buoi neri, nati di sabato e dalla stessa vacca; si attaccano a un carretto e si gira intorno al villaggio.[18] Un incantesimo contro la peste, registrato nel distretto di Bihor, parla di "un uomo nero e di una fanciulla nera, con i capelli sciolti", i quali, con due buoi neri e un aratro nero, seguiti da tutto il villaggio, hanno tracciato un 'solco nero', al canto degli incantesimi, affinché la peste non entri nel villaggio.[19]

Come si vede, non vi è alcun riferimento alla nudità rituale sulla quale il Bandinus aveva insistito; al contrario, il solco, tracciato intorno al villaggio da giovani e da fanciulle nude, costituisce il rituale tipico di difesa contro la peste presso gli Slavi e gli Ugro-finnici. Aurel Candrea aveva già citato alcuni esempi. Nella Serbia, dodici giovani e dodici fanciulle si spogliano a mezzanotte, si attaccano a un aratro e, in silenzio, tracciano sette volte un solco intorno al villaggio.[20] Presso i Bulgari, due gemelli tracciano numerosi solchi con un aratro forgiato da due fabbri gemelli e trascinato da due buoi gemelli.[21] Nel 1871, quando a Mosca scoppiò il colera, "dodici vergini, nel cuor della notte, si attaccarono a un aratro e tracciarono un solco intorno al villaggio".[22] Questa usanza era molto diffusa in Russia, benché la nudità rituale delle donne e delle fanciulle venisse talvolta attenuata (esse indossavano una camicia lunga e senza cintura e avevano i capelli sciolti, ecc.). In questo caso, il rituale era segreto ed esclusivamente femminile: l'uomo che si imbatteva nel corteo notturno, correva il rischio di essere molestato e anche ucciso e sepolto sul posto. Si credeva che la sua

[17] V. A. Ureche, *Codex Bandinus*, pp. 56 sgg.

[18] A. Candrea, *op. cit.*, p. 139, nella rivista *Ion Creangă*, III, p. 311.

[19] A. Candrea, *op. cit.*, p. 140, da *Şezătoarea*, V, p. 145.

[20] F. S. Krauss, *Slavische Volksforschungen* (Leipzig, 1908), p. 100; A. Candrea, *op. cit.*, p. 140.

[21] *Sborniků za narodni umotvorenija* (Sofia), vol. XXVIII, pp. 557 sgg.; A. Candrea, *op. cit.*, p. 140. Sull'importanza dei Gemelli nei riti di difesa contro la peste, v. in seguito e nota 25.

[22] W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte* (2. Aufl. I-II, Berlin, 1904-1905), vol. I, p. 561. Cfr. anche W. R. S. Ralston, *Songs of the Russian People*, II ed. (London, 1872), pp. 396 sgg. (il solco rituale tracciato intorno al villaggio durante le epidemie del bestiame).

presenza annullasse la potenza del rito o che egli fosse una personificazione della pestilenza.[23]

Nelle altre regioni abitate dagli Slavi, il rito è compiuto sia dalle sole donne, sia dalle donne e dagli uomini, sempre nudi.[24] In alcuni luoghi, due gemelli trascinano l'aratro (per esempio nella regione della Cracovia, in Poznania, in Bielorussia, ecc.).[25] Questa cerimonia è conosciuta anche in Sassonia: quando la peste infierisce, alcuni uomini nudi fanno per tre volte il giro del villaggio, in silenzio e durante la notte.[26] Il Mannhardt aveva parlato del giro rituale intorno al villaggio presso i Mordvini, compiuto da giovani attaccati a un aratro e guidati da una vergine.[27] Il rito è testimoniato presso gli altri ugro-finnici.[28] Del resto — come è ampiamente dimostrato dalla documentazione raccolta da E. Gasparini — l'usanza di attaccare donne e fanciulle a un aratro, anche a prescindere dalle cerimonie rituali, era molto diffusa non solo presso gli Slavi, ma anche presso alcune popolazioni ugro-finniche orientali (per esempio, presso i Permieni).[29]

È possibile che il rituale di difesa contro la peste, così come si trova testimoniato presso gli Slavi e gli ugro-finnici orientali, sia stato ugualmente praticato, nel secolo XVII, nella regione della Moldavia visitata dal Bandinus. Tuttavia è più probabile che — come nel caso degli *incantatores* — le informazioni si riferiscono non ai Romeni, ma ai Tchangös.

La 'caduta delle Rusalii'.

Talvolta la 'caduta delle Rusalii', tipo di *trance* para-estatica nella quale cadono le donne della regione di Timoc durante i tre giorni della

[23] Evel Gasparini, *Ethnologica*, t. XII: *Il Matriarcato Slavo* (Corso Universitario, 1961-1962, La Goliardica, Venezia, 1962), p. 137 e i riferimenti bibliografici della nota 360. Anche presso i Mordvini il rito era femminile; cfr. U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen* (FFC 142, Helsinki, 1952), pp. 400-401.
[24] Cfr. E. Gasparini, *Il Matriarcato Slavo*, pp. 137-138 e le note 363-368.
[25] Cfr. D. Zelenin, *Russische (ostlavische) Volkskunde* (Berlin-Leipzig, 1927), pp. 67 sgg.; E. Gasparini, *op. cit.*, pp. 137-138.
[26] R. Wuttke, *Sächsische Volkskunde* (Dresden, 1900), p. 379; A. Candrea, *op. cit.*, p. 141.
[27] W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, vol. I, p. 561; anche U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, pp. 400 sgg.
[28] Cfr. E. Gasparini, *op. cit.*, p. 142.
[29] Cfr. E. Gasparini, *Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi* (Corso universitario, La Goliardica, Venezia, 1960), p. 92 con la bibliografia nella nota 1; id., *Il Matriarcato Slavo*, pp. 139 sgg., con le note 369-391.

Pentecoste, è stata paragonata allo sciamanismo. Verso il 1890, un istitutore serbo, Riznič, ha osservato questa cerimonia e l'ha descritta in un articolo, pubblicato nella rivista di Fr. Krauss, *Am Urquell*. Nel 1938 e nel 1939, G.A. Küppers ha assistito alla 'caduta delle Rusalii' nel villaggio di Duboka[30] ed è rimasto colpito nel ritrovarvi esattamente quell'insieme rituale che il Riznič aveva descritto circa cinquant'anni prima. Anche uno scrittore serbo, Tihomir Georgevici, aveva, nel 1902, visitato la regione di Timos, e i suoi appunti sul viaggio, *Kraz Nase Rumene* ("Presso i nostri Romeni"), sono stati tradotti da C. Constante e pubblicati nel 1943.[31] Non abbiamo potuto consultare la monografia del Georgevici, ma i brani che trattano la 'caduta delle Rusalii' sono stati tradotti dal romeno in francese dal Buhociu[32] e li utilizzeremo per il nostro studio, completandoli con le informazioni del Küppers.

Tihomir Georgevici, che nella settimana di Pentecoste non si trovava nella regione, non ha assistito ai riti, ma dichiara di aver annotato accuratamente ciò che aveva udito dire da persone che ne erano state testimoni. "La caduta delle Rusalii — egli scrive — è il nome che si dà alla caduta nel sonno ipnotico delle donne del villaggio di Duboka, durante i tre giorni della festa di Pentecoste; esse sono svegliate dalla canzone del 'maggiolino'. La domenica di Pentecoste le donne cominciano a svenire verso le tre del pomeriggio, il secondo giorno verso mezzogiorno, il giorno seguente verso le nove del mattino e restano in tale stato fino al cader della notte. Si dice che ciò accada anche ai neonati e alle vecchie.

"Prima di svenire, una donna è presa da brividi, si sdraia per terra e comincia ad agitarsi, percuotendosi con le mani dove può. Allora arriva il 'maggiolino'. Due uomini e tre donne, che si chiamano 'regine', le si avvicinano. I 're-maggiolini' hanno in mano una sciabola sguainata e cominciano a danzare: alcuni danzano, mentre i 'maggiolini' suonano i loro strumenti. Essi danzano intorno alla donna svenuta, cantando:

op, op, op, così, così, così
e ancora una volta così

[30] G. A. Küppers, "Rosalienfest und Trancetänze in Dubroka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland" (*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 79, 1954, pp. 212-224).

[31] Tihomir Georgevici, *Printre Românii noştri. Note de călătorie*, trad. din sârbeşte de C. Constante (*Românii din Timoc*, vol. III, Bucureşti, 1943, Societatea Română de Statistică, pp. 25-147).

[32] O. Buhociu, *Le Folklore roumain de Printemps* (Tesi di laurea in lettere, Università di Parigi, Facoltà di Lettere, 1957), pp. 262-64.

la camicia del malato sotto la pianta e sopra depongono ciò che hanno portato. Poi, la praticona, segnandosi e inchinandosi fino a terra dinanzi alla mandragora, pronuncia la seguente invocazione:[29] 'Buonasera, mandragora, buona Signora e buona madre (oppure: grande mandragora e potente signora) che tocchi con la testa i cieli, che immergi le tue radici sotto terra e la cui veste (il fogliame) ondeggia ai venti. Tu sei la regina dei cieli e delle tempeste, sei la regina dei fiori, perché dinanzi a te si prosternano tutti i fiori e vengono a celebrare la tua potenza. Con i gomiti e le ginocchia nude, con la fronte piegata fino a terra, ti prego e ti invoco (si prosterna e bacia il terreno) di volermi concedere forza e salute, di guarire il malato N.N. ecc....'.[30] Detto ciò, la vecchia si fa il segno della croce e, dopo essersi inchinata fino a terra dinanzi alla mandragora e averle augurato la buona notte, si allontana di circa dieci metri, accende il fuoco, si sdraia e dorme per tutta la notte con il malato. La mattina, all'alba, ambedue si svegliano e la vecchia, rivolgendosi alla mandragora, le dice: 'Buongiorno mandragora, madre nostra, buona madre'. E ricomincia l'invocazione della sera, mutando alcune parole; invece di: 'va', cammina, cerca e porta l'incantesimo che guarisce', dice: 'tu sei andata, hai camminato, hai cercato e portato l'incantesimo e l'hai messo nel bicchiere per guarire questo ammalato'. Questi beve il miele del bicchiere, mentre la vecchia praticona gli versa sulla testa tutta l'acqua; poi lo spalma di miele, lega al suo collo il filo di cotone rosso con il soldo d'argento, lo riveste con la camicia nuova e ritorna con lui a casa. Prima di partire, ringrazia la mandragora, le augura buona salute e celebra la sua potenza".[31]

La mandragora[32] si coglie anche per guarire determinate malattie. Nel comune di Doftana (Ocna) si usa la mandragora per curare i dolori alle gambe, alle mani, alle reni e contro la febbre, ecc. Ma, per ottenere una guarigione, si coglie con il medesimo rituale che si usa per una stregoneria: si fa bollire la pianta in un recipiente nuovo e, prima che il malato beva l'infuso, lo si lega nel letto, perché, dopo aver bevuto, egli comincia a delirare come un pazzo. Con questo succo di mandragora si lava tutto il corpo del malato e gli si fanno bere tre cucchiai della

[29] Questo incantesimo è stato tradotto molto bene in francese da Marie Holban, *Incantations* (Paris-Bucureşti, 1937), p. 98, nota.

[30] La forma dell'incantesimo è troppo letteraria per non essere sospetta. Il Mangiuca scriveva nel tempo in cui i folkloristi dilettanti aiutavano in tutta schiettezza il 'genio popolare'. Ma potrebbe anche darsi che il Mangiuca avesse conosciuta questa invocazione, sotto una forma affine, da qualcuno che avesse subito influssi letterari.

[31] *Familia*, vol. x, pp. 540-541.

[32] Non dimentichiamo, però, che questo stesso nome è dato, in Romania, a piante che appartengono a specie diverse.

stessa mistura: si ripete ciò tre volte al giorno, per tre giorni consecutivi. Nel frattempo il malato non deve mangiare cipolla cruda per tre giorni, né bere acquavite per due settimane, né vino per sei settimane. Per quattro settimane almeno, non deve prendere né latte fresco, né cibi zuccherati. Durante questo periodo, il malato deve esser tenuto con molta pulizia.[33]

Nella Moldavia, la mandragora e alcune altre piante servono per gli incantesimi contro la debolezza (*lipitură*); si guarisce la tosse con foglie di mandragora seccate e bruciate.[34] In alcuni luoghi, con le foglie di mandragora si fanno cataplasmi per gli ascessi e contro l'idropisia dell'uomo e del bestiame. Anche ai febbricitanti si applicano cataplasmi sulla fronte e spesso guariscono. "Il solo aspetto negativo di questo medicamento è che fa delirare chi se ne serve, ma il delirio dura ben poco".[35] Si raccomanda la mandragora anche contro il mal di denti.[36]

Nella Bessarabia le foglie vengono usate anche contro i foruncoli.[37] Ma è molto probabile che nella Bessarabia, come, del resto, in altre province romene, l'impiego medicinale della mandragora (*Atropa belladonna*) sia stato sostituito dalla brionia (*Bryonia dioïca*), pianta usata molto spesso nella medicina popolare in Bessarabia. Nella regione del basso Dniester, la mandragora è efficace contro i vermi intestinali del bestiame. Anche sulle ferite si applicano foglie secche e pestate.[38]

La mandragora si mette anche sotto le macine per attirare la clientela al mulino.[39] Gli osti se ne servono perché la loro locanda sia molto frequentata. "Si pagano due donne che sanno coglierla. Esse portano dall'osteria ogni tipo di bevanda, pane, sale, un soldo e un po' di polvere, anch'essa della locanda, e che per tre volte hanno fatto girare intorno a una botte, in senso inverso al movimento del sole. Con questi ingredienti, le donne girano intorno alla mandragora, bevendo e augurando che i clienti escano dall'osteria quando la loro tasca è leggera. Dopo averla colta, viene posta sotto la botte del vino o nel vino stesso. Alcuni osti credono che i loro clienti siano attratti dalla mandragora".[40] Nella

[33] *Apărătorul Sănătății*, anno II, p. 201; cit. da A. Gorovei e M. Lupescu, *Botanica poporului român*, pp. 78-79.

[34] *Ibid.*, p. 81.

[35] Dr. N. Léon, *Istoria naturală medicală a poporului român* (București, 1903, Les Annales de l'Académie Roumaine, II serie, t. XXV), p. 50.

[36] *Ibid.*

[37] Alexei A. Arvat, "Plantele medicinale și medicina populară la Nișcani" (*Buletinul Institutului Social Român din Basarabia*, I, 1937, Chișinău, pp. 69-124), p. 87.

[38] P.V. Stefănucă, "Cercetări folklorice pe valea Nistrului-de-jos" (*Anuarul Archivei de Folklor*, IV, București, 1937, pp. 31-226), p. 213.

[39] I. Mușlea, *Cercetări folklorice în Țara Oașului*, p. 208.

[40] V. Butură, *Cultul mătrăgunei în Munții Apuseni*, p. 3 dell'estratto.

Moldavia vi è la medesima credenza: dopo lo scongiuro, gli osti mettono la mandragora sotto la botte del vino o dell'acquavite: questa in due o tre giorni si vuota "Perché i clienti bevono fino a perdere la ragione".[41]

La credenza che il possessore della mandragora possa chiederle qualunque cosa e arricchirsi rapidamente — credenza diffusa nell'Europa centrale — si trova anche nella Moldavia (nel dipartimento di Vaslui). "Una domenica, recati a cercarla nel campo, dalle da mangiare e da bere — del vino o del pane — e portala a casa tua, circondata da musicisti e da folla; se le rendi, in seguito, gli onori che merita, se le mostri un volto allegro, se non litighi e non bestemmi — sta' attento a non dimenticare nessuno di questi consigli perché essa ti ucciderebbe — *potrai inviarla ovunque, chiederle qualunque cosa ed essa te la concederà* (sottolineamo questa ultima frase). Ma sta' attento: non far trascorrere una domenica senza condurre presso la pianta musicisti o uomini del villaggio per danzare; e non cessare di essere sempre allegro, specialmente in quel giorno".[42]

I Romeni conoscono altre piante dalle virtù magiche che si devono cogliere come la mandragora. Nella Bessarabia, tutte le piante medicinali o magiche devono esser colte prima della Pentecoste e soltanto dopo che l'incantatrice abbia posto accanto al fusto un pezzo di pane, dicendo:

> Io vi dono pane e sale
> Voi datemi forza e salute.
>
> (*Eu vă dau pâine şi sare,*
> *Dar voi să-mi daţi sănătate*).

In alcuni luoghi, si usa mettere una camicia pulita, quando si va a cogliere le erbe magiche. La pianta chiamata nella Bessarabia 'l'erba di Barboi' ha 'il volto del diavolo', cioè 'la radice conforme alla faccia del diavolo'. Sembra che questa pianta sia una varietà della madragora; anch'essa è efficace per la debolezza e deve essere colta con un identico rituale. Il martedì sera si parte alla sua ricerca; chi si pone in cammino non deve volgersi mai indietro, né all'andata, né al ritorno; deve indossare una camicia pulita e rimanere sempre in silenzio. Mettendo presso la pianta un po' di pane e un pezzo di tela, pronuncia il seguente incantesimo:

[41] *Apărătorul Sănătătii*, II, p. 202; cit. da A. Gorovei e M. Lupescu, *op. cit.*, p. 80.

[42] Cfr. *Ion Creangă*, p. 270, riprodotto da Tudor Pamfile, *Duşmani şi prieteni ai omului* (Bucureşti, 1916), p. 91.

Io vi dono pane e sale
Voi datemi forza e salute.[43]

Un'altra erba, che "s'innalza in un sol ramo, dalle foglie quasi di seta" si coglie ugualmente nei giorni di gran festa e colei che la coglie deve essersi lavata e aver mutato la biancheria. Prima di coglierla, pone il pane e dice:

Vi dono pane e sale
A voi il rendervi utile.

Questa erba si dà alle fanciulle perché la mettano nell'acqua nella quale fanno il bagno, "acqua attinta dal Dniester prima del sorger del sole". Nessuno, in seguito, le detesterà.[44] Come le fanciulle che hanno indosso la mandragora, anch'esse godono la simpatia di tutti, sono invitate alla danza e hanno fortuna in amore. È, del resto, una regola generale che la donna vada a cogliere le erbe con il corpo pulito e vestiti nuovi: altrimenti la pianta non ha nessuna efficacia.[45] Si mette il pane e il sale e si dice:

Mi segno e mi prosterno
Ti dó pane e sale
perché tu mi dia la guarigione.

(Fac cruce şi bat mătănii
Şi pui pâine şi sare
Să-mi dai leac).[46]

Un'altra pianta, l'*erba dalle cinque dita* (*Potentila recta L.*), appartenente alla specie delle panacee, è adatta a curare tutte le malattie: deve esser bollita in un recipiente nuovo, dopo averla posta davanti all'icona ed essersi prosternati tre volte, invocando: "Ti offriamo pane e sale, sii propizia".[47]

Sempre nella Bessarabia (villaggio di Nişcani) si coglie lo scolopendro (*Nephroditum filix mas*),[48] dopo aver posto il pane, il sale ed essersi

[43] P.V. Ştefănucă, *Cercetări folklorice în valea Nistrului-de-jos*, pp. 210-211 (n. 311).
[44] *Ibid.*, p. 210 (n. 309).
[45] A. Arvat, *Plantele medicinale la Nişcani*, p. 75.
[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.* p. 76.
[48] Si tratta dell'identificazione d'Arvat, *ivi*, p. 110. Z. Pantu, *Plantele cunoscute de poporul român*, p. 192, identifica lo scolopendro (*năvalnic*) con lo *Scolopendrium vulgare*, e aggiunge che le fanciulle portano la pianta nel busto, perché "essa ha il potere di far accorrere (*năvalească*) i pretendenti". Cfr. anche A. Gorovei e M. Lupescu, *Botanica poporului român*, p. 92.

prosternati per tre volte. L'invocazione è la seguente: "Come si litiga per il pane, così le fanciulle litighino per me".[49] Un'altra informatrice (60 anni, analfabeta) dà le seguenti prescrizioni: "Va' presso uno scolopendro, segnati, deponi il pane, il sale e lo zucchero, prosternati nove volte, dicendo: 'Per l'amore tu sei cresciuto, per l'amore ti strappo. O tu, scolopendro, glorioso imperatore, come hai saputo crescere e moltiplicarti più di ogni altra erba, così accorrano tutti verso chi ti ha colto (o meglio, ne pronunci il nome)'. Mettilo, poi, nella cera, portalo indosso, versalo nell'acqua per lavarti".[50] Anche nel Tara Oaşului, vi sono altre piante simili alla mandragora, che si colgono dopo aver posto accanto alla radice uova, pane azimo, vino, ecc.[51]

***

Cerchiamo di mettere in rilievo i tratti caratteristici di questo scenario rituale:

1. I Romeni non conoscono la leggenda sull'origine della mandragora che nasce dal seme di un impiccato, diffusa nell'Europa settentrionale e nella Germania; e non conoscono neanche il rito della raccolta con l'aiuto di un cane nero (Europa orientale) .
2. La mandragora è la pianta erotica per eccellenza. Procura amore, matrimonio e fecondità; inoltre possiede virtù magiche per accrescere le ricchezze — se è colta con questa intenzione. Fonte d'amore (fertilità) e di ricchezza, è anche una pianta medica, apportatrice di salute.
3. La raccolta della mandragora costituisce un rituale. Sono obbligatori: la purezza sessuale, la pulizia, il silenzio, ecc. La pianta deve esser colta all'insaputa di tutti: perciò è necessario un luogo lontano (foresta, dove non si ode né il canto del gallo,[52] né l'abbaiare dei cani), una solitudine relativa (non incontrare nessuno durante il percorso), il segreto (nessuno deve essere a conoscenza del progetto). Donne e fanciulle danzano nude intorno alla mandragora, ma talvolta si limitano a disfarsi le trecce (ricordo della nudità magica). Le coppie si accarezzano e si abbracciano. Per cogliere la foglia della mandragora le fanciulle si sdraiano l'una sull'altra, in una mimica dell'atto sessuale.

[49] A. Arvat, *op. cit.*, p. 91.
[50] *Ibid.*, p. 91.
[51] I. Muşlea, *op. cit.*, pp. 206-207.
[52] Sull'uso della formula "dove non si ode più il canto del gallo" negli incantesimi romeni, cfr., V. Bogrea, "O. străveche formulă de exorcism în descântecele românesti" (*Dacoromania*, IV, 1926, Cluj), pp. 886-891.

4. La raccolta è accompagnata da tutta una serie di gesti e di precauzioni magiche. La mandragora deve esser colta durante il plenilunio; non bisogna toccare le foglie con la mano, ma con i denti; la farina con la quale si prepara la pasta magica, mescolata a foglie di mandragora, deve esser rubata al mulino, con la mano capovolta.

5. Bisogna pagare la pianta, altrimenti è senza efficacia; le si offrono dei doni in cambio della sua radice: sale, pane, zucchero, vino, ecc. La mandragora è personificata: 'Gran Dama', 'Imperatrice', 'Buona Madre'.

6. È pericolosa: se non è colta secondo le regole, se non le si prestano le cure necessarie, le sue virtù magiche si rivolgono contro chi l'ha colta. La mandragora possiede un duplice potere: le sue forze poco comuni possono esser dirette verso il 'bene' o verso 'il male', per l'amore e la salute, per l'odio e la follia.

7. Sia colta per 'il bene' o per 'il male', la mandragora è temuta e rispettata come una pianta miracolosa, molto al di sopra di tutte le altre. In essa sono racchiuse forze straordinarie che possono prolungare la vita o dare la morte. In un certo senso, dunque, la mandragora è 'l'erba della vita e della morte'.[53]

1938.

[53] Fin dall'antichità questa pianta godeva un simile prestigio; cfr. A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples e des plantes magiques* (2ª ed., Liège-Paris, 1938), pp. 68 sgg., 75, 79 sgg. Le credenze orientali sono state esaminate nel nostro studio "La Mandragora et les mythes de la 'naissance miraculeuse' " (*Zalmoxis*, III, 1940-42, pp. 3-48).

LA PECORELLA VEGGENTE

"Una cosa santa e commovente..."

Quando, nel 1850, il poeta Vasile Alecsandri pubblicava nella rivista *Bucovina* (III, n. 11, pp. 1-52) la ballata popolare da lui intitolata *Miorița*, la "Pecorella" o, più esattamente, l' "Agnello",[1] era convinto del suo valore poetico e della sua importanza per una propaganda nazionale, poiché la ballata dimostrava in modo eccellente il genio creativo del popolo romeno. Ma né l'Alecsandri, né nessun altro dei suoi contemporanei avrebbe potuto immaginare il destino eccezionale che la *Miorița*

[1] Il testo gli era stato mandato da A. Russo, nel 1846, durante il suo esilio. Soltanto dopo la morte del Russo, sopraggiunta nel 1859, Vasile Alecsandri afferma di aver lui stesso inteso e scritto la ballata sulla montagna Ceahlău; cfr. Adrian Fochi, *Miorița*: *Tipologie, circulație, geneză, texte*, cu un studiu introductiv de Pavel Apostol (București, 1964), pp. 124 sgg., Alecsandri ha modificato il testo pubblicato nel 1850 nelle due edizioni delle sue *Poésies populaires* (*Balade*, Iași, 1852, pp. 1-6; *Poesii populare ale Românilor*, București, 1866, pp. 1-3); vedere l'analisi di queste modifiche del testo e la storia della lunga controversia che esse hanno suscitato, in Fochi, *op. cit.*, pp. 207-211. Cfr. anche Gheorghe Vrabie, l'*Introduction* a V. Alecsandri, *Poezii populare ale Românilor*, (Buc. 1965), vol. I, pp. 5-85; vol. II, pp. 13-15; e Lorenzo Renzi, *Canti narrativi tradizionali romeni* (Firenze, 1969), pp. 97-127 ("un gioiello romantico popolare: La Miorița pubblicata da Alecsandri"). In quanto alla versione orale originaria, l'Alecsandri l'aveva, senza dubbio, trascritta con quella libertà che la sua epoca gli permetteva. Del resto aveva riconosciuto ciò egli stesso, rispondendo a una domanda che gli aveva indirizzata Jean Cratiunesco sul metodo da lui seguito nel raccogliere e pubblicare i testi popolari: "Per alcune di queste poesie ho fatto ciò che fa un gioielliere con delle pietre preziose. Ho rispettato il soggetto, lo stile, la forma e ho anche conservato rime scorrette, che fanno parte del loro carattere. Ben lontano, dunque, dall'averle adattate al gusto moderno, le ho conservate come dei gioielli d'oro che avessi trovato pieni di ruggine e rovinati. Ne ho fatte sparire le macchie e ho reso loro il primitivo splendore. Ecco tutto il mio merito. Il tesoro appartiene al popolo, che, solo era capace di produrre delle meraviglie così originali" (Jean Cratiunesco, *Le peuple roumain d'après ces chants nationaux. Essai de littérature et de morale*, Paris, 1874, pp. 327-28; cfr. Fochi, *op. cit.*, p. 208, n. 2).

avrebbe avuto nella cultura romena moderna. Fin dall'inizio, il poema ha affascinato tutti, e non soltanto i Romeni. Il Michelet lo considerava come "una cosa santa e commovente fino a spezzare il cuore". Il suo contenuto, tuttavia, è molto semplice: la pecorella avvisa il suo pastore che i compagni, gelosi delle sue greggi e dei suoi cani, hanno deciso di ucciderlo. Invece di difendersi, il pastore esprime alla pecorella le sue ultime volontà: la prega di chiedere ai compagni di sotterrarlo nel suo recinto, per restare accanto alle sue pecore e per udire l'abbaiare dei suoi cani, e le chiede anche di porre tre zufoli al suo capezzale: quando il vento soffierà e li suonerà, le pecore riunite verseranno lacrime di sangue. Ma soprattutto la prega di non parlare di assassinio: dovrà raccontare che egli si è sposato e che alle sue nozze cadde una stella; che la luna e il sole reggevano la sua corona, gli alti monti erano i suoi officianti, i faggi i suoi testimoni. Ma se incontrerà una vecchia madre in lacrime alla ricerca di 'un fiero pastore', dovrà soltanto dirle che egli ha sposato "la prima fra le regine, padrona del mondo, in un bel paese, angolo del paradiso". Ma non parli né della stella cadente, né del sole e della luna che reggevano la sua corona; né dei faggi, né degli alti monti.

La *Miorița* è stata tradotta diverse volte in francese e, per la prima volta, nel 1854, da Jules Michelet.[2] Come la maggior parte dei capolavori della poesia popolare, essa è quasi intraducibile: le numerose immagini arcaiche e paradisiache perdono la loro misteriosa freschezza, la loro ricchezza poetica quando sono tradotte in un'altra lingua.[3]

Attraverso colline in fiore,
Soglie di paradiso,
Scendono nella valle,
Tre greggi di agnelli,
Con tre pastorelli:
L'uno di Moldavia,
E due di Valacchia.
Questi due stranieri,
Cominciano a parlare;
Dio! si proposero
Di uccidere d'un colpo,
Al cader della sera,
Questo pastore moldavo,
Perché era il più ricco,
E sue erano le pecore
Più belle e cornute,
E i cavalli superbi,
E i cani più forti.
La sua pecorella preferita
Da tre lunghi giorni
Non tace mai.
È triste,
Non le piace più l'erba.
— "Oh Miorița grigia,
Grigia e riccioluta,
Da qualche giorno
Tu non fai che belare,
L'erba non ti piace più.
Sei forse malata?
Dimmi, mia cara Miorița" —

[2] Jules Michelet, *Légendes démocratiques du Nord* (Paris, 1854), pp. 351-54.
[3] Il testo francese di Eliade riproduce la traduzione di M. Ion Ureche, pubblicata nella rivista *Senne*, III (Paris, 1963). Per la presente traduzione italiana si è tenuto conto della versione del Salvini (Lanciano, 1932), apportando alcune modifiche che la rendessero più aderente all'interpretazione dell'Eliade [N.d.T.].

— "Pastore, mio caro pastore,
Conduci il gregge
Nella foresta nera,
Dove si trova l'erba per noi,
E l'ombra per te.
Pastore, mio caro pastore,
Porta con te un cane,
Il più forte, il più fedele,
Chè altrimenti gli altri
Ti uccideranno d'un colpo,
Al cader della sera".
"Oh pecorella dolce,
Tu che vedi il futuro,
Se stasera io morrò,
In questa valle in fiore,
Dì loro, pecorella cara,
Che mi seppelliscano
Vicino a tutti i miei beni,
Per udire i miei cani,
Nel mio recinto,
Presso di voi, mie care.
Poi, quando tutto
Sarà preparato,
Metti vicino a me
Un piccolo flauto di faggio,
Che dice molte cose dolcemente,
Un piccolo flauto d'osso,
Che dice molte cose tristemente,
Un piccolo flauto di sambuco,
Che dice molte cose fortemente!
Quando il vento soffierà,
E i flauti suonerà;
Allora si raccoglieranno le pecore,
E piangeranno per me
Lacrime di sangue.
Ma tu, amica, dell'assassinio
Non dir loro!
Ma dì chiaramente,
Che io mi sono sposato
La prima fra le regine,
la padrona del mondo;
Che alle mie nozze
È caduta una stella,
Che la luna e il sole
Hanno tenuto la mia corona.
Di' loro, mia cara pecorella,
Che i grandi monti
Erano i miei officianti,
I faggi i miei testimoni,
Gli uccelli del bosco
I miei suonatori,
E le stelle le mie fiaccole.
Ma se tu vedi
Una vecchia madre,
Che corre con occhi lacrimosi
Per i campi in fiore,
E a chiunque incontri
A tutti dice:
Chi ha visto,
Chi ha conosciuto
Un fiero pastorello,
Dalla vita snella
Come un principe?
Il suo visino
È spuma di latte,
I suoi baffi
Sono spighe di grano,
I suoi capelli
Sono piume di corvo,
I suoi occhi
Sono more di campo!
Tu, pecorella mia,
Dille chiaramente,
Che mi sono sposato
La prima fra le regine,
La padrona del mondo,
In un bel paese,
In un angolo del paradiso.
Ma a mia madre
Non dire, ti prego,
Che alle mie nozze
È caduta una stella,
Che la luna e il sole,
Hanno tenuto la mia corona,
Che i grandi monti
Erano i miei officianti,
I faggi i miei testimoni,
Gli uccelli del bosco
I miei suonatori,
E le stelle le mie fiaccole.

Benché il Michelet "sentisse profondamente", nella *Mioriţza,* una "dolce fratellanza dell'uomo con tutto il creato", vi trovava "troppa rassegnazione". "Ed è purtroppo questa — aggiungeva — la caratteristica nazionale". "L'uomo non s'oppone alla morte; non le mostra un aspetto corrucciato, ma l'accoglie, sposa con facilità 'questa regina, la fidanzata

del mondo' e, senza lamenti, consuma il matrimonio. Uscito ieri dalla dalla natura, gli sembra dolce, oggi, rientrare nel suo seno".[4]

Anche numerosi critici romeni hanno riconosciuto in questa serena rassegnazione di fronte alla morte e in questa nostalgia della reintegrazione cosmica, un tratto nazionale caratteristico. Tale interpretazione, come vedremo, non ha alcun fondamento, ma ha contribuito a far sorgere intorno alla *Miorița* una discussione quasi centenaria che oltrepassa le controversie di ordine folklorico, letterario o storico. In effetti, questa ballata rappresenta, per la cultura romena, sia un problema di folklore e di storia della spiritualità popolare, sia un capitolo centrale nella storia delle idee. È, perciò, opportuno risalire brevemente alle tappe più importanti della sua esegesi.[5]

Storici, folkloristi, filosofi.

Nello studio della *Miorița* si possono distinguere tre orientamenti essenziali: 1) quello che potremmo chiamare storico, inteso a ricostruire l'origine e la storia della ballata; 2) la ricerca dei folkloristi che lavorano sul campo, aumentando continuamente il numero delle varianti, e analizzando la ballata nel contesto generale della cultura romena; 3) infine, l'esegesi di alcuni poeti e filosofi che nella *Miorița* identificavano la maggior espressione del genio nazionale e la consideravano, di conseguenza, come l'opera più adatta a far conoscere il modo di essere specifico del popolo romeno.

È inutile indugiare su alcune interpretazioni fantasiose come, per esempio, quelle di Th. D. Sperantia, che vedeva nella *Miorița* "un mito o una leggenda rituale", "d'origine egiziana", che faceva parte del "culto dei Cabiri"; o come quella del critico letterario H. Sanielevici, che la interpretava come l'uccisione rituale di Zalmoxis.[6] N. Iorga pensava che

[4] J. Michelet, *Légendes démocratiques du Nord*, p. 342.

[5] Per ciò che riguarda i testi, utilizziamo le varianti pubblicate dal Fochi, *Miorița*, pp. 555-1074, e alcune collezioni folkloriche più accessibili; anzitutto Al. I. Amzulescu, *Balade populare românesti*, II (București, 1964), pp. 463-486; cfr. vol. I, pp. 178 sgg. Vedere anche l'Introduzione, vol. I, pp. 5-100, e sempre in Al. I. Amzulescu, "Cântecul nostru bătrânesc" *Revista de Folclor* (V, 1960, pp. 25-58). Cfr. Petru Iroaie, "Miorizza o il canto della fusione con la Natura" (Estratto da *Folklore*, XII, Napoli, 1958), pp. 34-42, testi e traduzione in italiano; pp. 43-47, bibliografia.

[6] Th. D. Sperantia, *Miorița si călușarii, urme de la Daci* (București, 1934), pp. 10 sgg.; H. Sanielevici, "Miorița sau patimile unui Zalmoxis", *Adevărul litera*, 1931, N. 552, 553; cfr. Fochi, *op. cit.*, pp. 143-44, 149-50.

la ballata fosse opera di un solo autore che si sarebbe ispirato a un caso reale di transumanza accaduto nella Moldavia meridionale. L'illustre storico fissava la data del poema al XVIII secolo.[7] Anche Ovid Densusianu credeva di aver trovato l' 'origine' della *Miorița*, ponendola in relazione con la transumanza dei pastori e delle loro greggi: egli identificava il nucleo storico della ballata nella rivalità economica fra pastori. Secondo l'eminente filosofo, la ballata sarebbe stata concepita tre o quattro secoli fa nella regione della Vrancea. Il Densusianu ebbe il merito di analizzare la *Miorița* nel contesto della poesia popolare romena; dimostrò, per esempio, che l'episodio della pecorella veggente, come l'allegoria della morte, s'incontrano in numerose poesie pastorali. Per quanto riguarda il significato profondo della nostra ballata, il Densusianu vi notava l'amore per la Natura, sentimento che giudicava di struttura pagana e anteriore al cristianesimo.[8]

Ma soprattutto D. Caracostea, storico della letteratura e critico letterario, ha dedicato lunghi anni allo studio della *Miorița*.[9] Egli nega, in generale, il carattere storico della ballata romena, dimostrando, per esempio, che, anche quando appaiono i nomi di voivodi, di boiari o di soldati, siamo in presenza di motivi antichissimi, anteriori alle personalità storiche indicate.[10] Alla base dei conflitti epici delle ballate popolari, non vi è un avvenimento storico, ma "l'esperienza umana primitiva", che ha dato origine a una "visione poetica del mondo".[11] Il motivo centrale della *Miorița* non dipende da episodi di transumanza: esprime invece, un sentimento molto più diffuso e più profondo della vita pastorale, l'amore del pastore per il suo mestiere e "un sentimento classico d'affermazione ottimista".[12] Come si vede, il Caracostea criticava sia l'ipotesi del Densusianu, sia le interpretazioni 'pessimiste' dell'allegoria della morte, tanto in voga dopo l'Alecsandri.

[7] N. Iorga, *Balada populară română. Originea și ciclurile ei* (Vălenii de Munte, 1910). Vedere l'analisi critica della teoria dello Iorga in Al. Amzulescu, "Observații critice în problema studierii baladei" (*Revista de folklor*, IV, 1959, pp. 175-194).

[8] O. Densușianu, *Viața păstorească în poezia noastră populară* (București 1922; III ed., 1966), pp. 359-416. Cfr. la critica in Fochi, pp. 156 sgg.

[9] Le pubblicazioni di D. Caracostea sulla ballata popolare romena, e specialmente sulla Miorița, sono indicate nella bibliografia del Fochi, p. 1077. V. soprattutto D. Caracostea, *Miorița în Moldova, Muntenia și Oltenia. Obiecțiile d-lui Densușianu. Totalizări* (București, 1924); "Miorița la Armîni" (*Omagiu lui Ion Bianu*, București, 1927, pp. 91-108); "Miorița în Timoc" (*Revista Fundațiilor Regale*, 8, 1941, pp. 141-144); "Sentimentul creației și mistica morții" (*ibid.*, pp. 608-620). I contributi del Caracostea sono riassunti da Fochi, pp. 159-164. Vedere ancora Ovidiu Bîrlea, *Metoda de cercetare a folclorului* (București, 1969), pp. 137-141.

[10] Cfr. D. Caracostea, *Balada poporană română* (corso universitario, 1932-33), p. 543, cit. da Fochi, p. 160.

[11] *Ibid.*, p. 338, cit., da Fochi, p. 160.

[12] *Ibid.*, p. 777, cit. da Fochi, p. 162.

I contributi dei folkloristi sono stati decisivi. Basta ricordare che il Densusianu riuniva, nell'appendice della sua opera sulla vita pastorale, 41 testi già apparsi in pubblicazioni anteriori, mentre, nel 1930, Ion Diaconu pubblicava 91 testi inediti, raccolti soltanto nella regione della Vrancea. Constantin Brailoiu e la sua équipe, fino alla seconda guerra mondiale, e in seguito, i ricercatori dell'Istituto del Folklore, hanno aumentato in modo considerevole il numero delle varianti. La vasta opera di Adrian Fochi presenta 930 documenti, fra i quali 702 varianti complete, 123 frammenti e 105 "informazioni raccolte in diversi luoghi".[13] Non abbiamo intenzione di esaminare in questa sede i problemi presentati da questi numerosi documenti poetici popolari; del resto, tutto ciò che si può dire sulla tecnica e la problematica folklorica è stato minuziosamente studiato dal Fochi.

Precisiamo, tuttavia, che, fra i folkloristi che hanno lavorato sul campo, Ion Diaconu, C. Brailoiu e A. Fochi hanno anche proposto alcune ipotesi sull'origine della ballata e alcune considerazioni teoriche sulla struttura della mentalità popolare romena. Ci soffermeremo più avanti sui contributi apportati dal Brailoiu e dal Fochi, accenniamo ora allo studio del Diaconu. Le sue inchieste etnografiche e i documenti folklorici, che ha faticosamente raccolto e pubblicato,[14] gli hanno assicurato un posto di primo piano fra gli studiosi. (Allievo di Ovid Densusianu, colloca la genesi della *Miorița* nella regione della Vrancea, ma ammette che non se ne può precisare né l'aspetto primitivo, né l'epoca di formazione).[15] Il Diaconu ha insistito sulle conseguenze disastrose delle 'trasformazioni economiche' e della 'cultura moderna' sulla creatività folklorica; ha parlato del "flagello della tecnica moderna" che finirà col distruggere il canto popolare, "un prodotto del tutto indipendente dall'influenza della cultura moderna". Ed è andato ancora più lontano, affermando che il creatore popolare, "l'individuo unico, superiore (..) deve restare analfabeta (...), deve restare in una primitività reale", perché la sua opera possa tendere "alla primitività della sua totale esperienza nel suo particolare ambiente sociale".[16]

Senza dubbio troviamo riflessioni simili presso molti studiosi che hanno esaminato le conseguenze dell'industrializzazione moderna sulla creatività popolare e un Ananda Coomaraswamy non ha mai smesso

[13] Fochi, p. 196. L'analisi del Fochi si basa essenzialmente su 800 documenti, 64% dei quali rappresentano materiali inediti (22% raccolti dall'autore; cfr. p. 173).

[14] V. l'elenco delle sue pubblicazioni in Fochi, p. 1079; cfr. *ibid.*, 147-49, l'esame delle sue teorie.

[15] Ion Diaconu, *Aspecte etnografice putnene* (Focșani, 1936), p. 28, cit. da Fochi, p. 148.

[16] Vedere queste citazioni ed altre in Fochi, p. 148.

di fare l'elogio dell'"analfabetismo', ma un tale atteggiamento, già criticato prima della seconda guerra mondiale, è stato interpretato dai rappresentanti dell'ideologia marxista ufficiale come una prova di oscurantismo reazionario. Per ció che riguarda la *Miorița*, il Diaconu vede nella ballata "un avanzo di poesia pagana, con tratti di reale naturalismo, che mostra l'unione dell'anima pastorale con l'immensità cosmica", un'origine poetica anteriore all'adattamento dell'anima dacoromena ai valori cristiani, perché nella *Miorița* il poeta-pastore cerca la "liberazione dall'esistenza terrena non nella religione, ma nella Natura".[17]

Ion Diaconu non è che un esempio, e non il più rappresentativo, dell'ammirazione quasi religiosa con la quale numerosi intellettuali romeni si avvicinano al 'fenomeno mioritico'. Del testo, la ballata, da quando è stata conosciuta, non ha cessato d'ispirare gli artisti. Infiniti sono i poemi, i drammi, i romanzi, le opere figurative che hanno ripreso, sotto angolazioni diverse e con intenzioni varie, in parte o nella loro totalità, i temi espressi nella ballata. Una tale dimostrazione di affetto per questo capolavoro non è priva di significato e avremo occasione di riparlarne.

'Tradizionalisti' e 'modernisti'.

Questa tendenza quasi generale a isolare la *Miorița* dall'insieme della poesia popolare romena e a proiettarla in un orizzonte mitico, quale modello per eccellenza del genio romeno, ha irritato, come era da prevedersi, alcuni intellettuali: questi si rifiutano di riconoscere, in una creazione folklorica plurisecolare, il dramma, il destino e gli ideali di un popolo moderno. Ma soprattutto alcune interpretazioni filosofiche della ballata hanno provocato la loro ira. In generale si potrebbe dire che essi non approvano: *a*) l'interpretazione pessimistica della *Miorița,* accolta quasi da tutti dopo l'analisi dell'Alecsandri; *b*) la pretesa di considerare la ballata come l'unica espressione valida del genio popolare romeno; *c*) la decisione di servirsi di temi mioritici come punti di partenza per una meditazione filosofica 'specificamente romena'.

Il confronto fra queste due posizioni (che, negli anni che consideriamo — 1930-1940 —, rappresentava soltanto in parte l'opposizione 'modernismo-tradizionalismo') si è manifestato in modo evidente dopo la pubblicazione di alcuni studi del poeta e saggista Dan Botta e del

[17] *Aspecte etnografice putnene*, pp. 23, 15, 28, cit., da Fochi, p. 149.

poeta-filosofo Lucian Blaga. In un famoso saggio, *Unduire şi moarte* (traducibile molto approssimativamente come "ondeggiamento e morte"), Dan Botta parla della "morte come di una soglia di felicità", dell'anima del pastore che "libera, palpita nelle sfere bianche della gioia. In qualche luogo, in uno spazio ridotto alla sua essenza, si consuma il matrimonio fra il pastore e la morte". Come in tutta la sua opera, Dan Botta esalta la 'morte nuziale', che pone in rapporto con la 'nostalgia della morte', nel senso 'tracio' della parola: infatti, il poeta non metteva in dubbio l'origine tracia della cultura romena e Orfeo, Zalmoxis e il pastore della *Mioriţa* si situavano l'uno accanto all'altro nel suo *universo di valori.*[18]

Liviu Russu, da parte sua, studiando "il senso dell'esistenza" nella poesia popolare romena, sottolineava la passività e la rassegnazione che gli sembrano caratterizzare il popolo romeno. Nella *Mioriţa*, l'eroe non tenta nessun gesto di resistenza; non si rivolta contro il destino e si rallegra al pensiero che la morte gli permetterà di riposarsi nel seno della Natura.[19]

Ma soprattutto Lucian Blaga ha spinto più lontano l'esegesi filosofica della ballata. Questo grande poeta e filosofo ha dedicato tutta una sua opera, intitolata *Spaţiul mioritic* a ciò che definiva la 'matrice stilistica' della cultura romena. Non è il caso di riassumerla, poiché *Spaţiul mioritic* non costituisce che una parte della trilogia nella quale il Blaga ha esposto la sua "Filosofia della Cultura". Ci basta ricordare che per Lucian Blaga lo 'spazio mioritico' rappresenta l'orizzonte specifico nel quale si forma, e ancora vive, il popolo romeno ("lo spazio ondulato", costituito, cioè, da vallate e da colline che si susseguono). E poiché il nostro autore riprende ed elabora la concezione del Frobenius sui rapporti fra paesaggi e stile culturale, lo 'spazio mioritico' genera, e a volte limita, le creazioni specifiche del genio romeno. Lucian Blaga, inoltre, esamina l'atteggiamento antistorico e fatalista dei Romeni e nota nella *Mioriţa* una trasfigurazione della morte che ritrova in altre creazioni etniche, cosa che gli permette di identificare nell' 'amore per la morte' una caratteristica della spiritualità popolare romena.[20]

Dopo il 1945, si è molto rimproverato a Lucian Blaga il suo 'mistici-

[18] V. i saggi raccolti nel volume *Limite* (Buc., 1936); cfr. la nuova edizione in *Scrieri*, vol. IV, (Buc., 1968), specialmente pp. 75 sgg. Dopo aver citato tutti questi brani, il Fochi critica l'autore per la sua "idea profondamente erronea, che deriva dalla filosofia angosciosa della disperazione e del nulla, l'esistenzialismo" (*op. cit.*, p. 152). Niente è più lontano dell'esistenzialismo dal pensiero di Dan Botta.

[19] Liviu Russu, *Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine* (Paris, 1935), p. 84. Cfr. altre citazioni in Fochi, pp. 152-53.

[20] L. Blaga, *Spaţiul mioritic* (Bucureşti, 1963), p. 120 sgg.

smo oscurantista', il suo errore (grave, perché di ordine ideologico) di vedere nel folklore romeno, e in particolare nella *Mioriţa*, pessimismo, rassegnazione e passività; si è, al contrario, esaltata la vitalità del popolo romeno e il suo amore per la vita e per il lavoro. Le teorie di Lucian Blaga sono state criticate fin dalla pubblicazione del suo libro *Spaţiul mioritic*; il sociologo H.H. Stahl, in un articolo, intitolato "Filosofando sulla filosofia del popolo romeno", gli rimprovera la sua scarsa informazione etnografica e respinge la sua interpretazione del sentimento della morte presso i Romeni.[21] Lo Stahl aggiunge che la *Mioriţa*, lungi dall'esprimere l'"amore per la morte", è conforme a un cerimoniale dedicato ai giovani morti celibi.

Le conseguenze di questa solidarietà fra la ballata e l'universo delle credenze e delle usanze funebri sono di notevole rilievo: tratteremo questo problema, esaminando il contributo apportato da Costantin Brailoiu. È necessario, tuttavia, premettere che né Dan Botta, né Lucian Blaga si attribuivano la competenza e la responsabilità scientifica dell'etnografo e del folklorista. Ritenevano legittima la loro teoria in quanto essa scorgeva nella ballata significati più profondi, che non si possono notare se non ponendosi a un certo livello speculativo. (È un po' la posizione che opponeva Nietzsche a Willamowitz e, più recentemente, Walter Otto a Nilsson, nell'interpretazione del genio religioso greco). Si possono criticare e anche respingere in blocco le conclusioni del Blaga e di Dan Botta, ma non si può disapprovare il loro metodo con il pretesto che scoprono sentimenti nuovi e introducono valori personali in un universo spirituale arcaico. Infatti, come vedremo, la ballata *Mioriţa* è il risultato di un processo creativo analogo che, in un dato momento aveva trasformato un comportamento rituale primitivo in un capolavoro poetico, pieno di significati nuovi e apportatore di un messaggio più ricco e più 'spirituale'.

L'esegesi di Constantin Brailoiu

Il contrasto fra le due tendenze è posto in luce, in modo mirabile, nell'opuscolo di Constantin Brailoiu, *Su una ballata romena*.[22] In meno di 3.000 parole, l'eminente etno-musicologo e folklorista ha riunito tutti gli argomenti possibili contro la smisurata esaltazione della *Mioriţa*. An-

[21] H. H. Stahl, "Filosofarea despre filosofia poporului român" (*Sociologie românească*, III, 1938, n. 3-4, pp. 104-119); cfr. *ibid.*, III, 1938, pp. 10-18.

[22] Constantin Brailoiu, *Sur une ballade roumaine*: *La Mioritza* (Genève, 1946), Sul metodo di Brailoiu, v. O. Bîrlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, pp. 31 sgg.

che l'analisi eccessiva della ballata gli sembra sospetta. Alludendo alle ricerche del Caracostea, ma senza nominarlo, il Brailoiu scrive: "Si sono visti dotti professori dedicarsi allo studio esclusivo di questa ballata e fondare, come si direbbe in tedesco, una vera e propria 'Mioriţa-forschung', una 'mioriţologia'. E inoltre, un pensatore molto noto non ha esitato a forgiare, per mezzo di un suffisso comune, il più singolare dei vocaboli e a immaginare uno 'spazio mioritico' che sarebbe come un luogo privilegiato dell'anima romena" (*op. cit.*, p. 3). Il Brailoiu ricorda i temi che divennero abituali dopo l'Alecsandri — la rassegnazione davanti alla morte, la nostalgia di un ritorno in seno alla natura materna — e aggiunge: "Esaminato con minor lirismo, il testo ci presenta due motivi, qui confusi, ma distinti fra loro e dissociabili" (*ibid.*, p. 4). Si tratta di due motivi folklorici molto conosciuti: il primo, *la morte assimilata a un matrimonio*, è arcaico e affonda le sue radici nella preistoria;[23] il secondo motivo è costituito da ciò che il Brailoiu chiama "la sostituzione di alcuni elementi o oggetti occasionali agli accessori normali delle cerimonie contadine", ma che si potrebbe definire con maggior precisione la sostituzione di elementi riguardanti le cerimonie funebri contadine con oggetti o elementi cosmici.

Questo secondo motivo si trova, del resto, tanto nella poesia popolare d'occasione che nella poesia propriamente detta. La sua vitalità (cioè la sua 'credibilità') era ancora intatta dopo la prima guerra mondiale. Il Brailoiu cita un testo trovato probabilmente verso il 1920.

— *Dimmi, soldato dei cacciatori,*
Dove era scritto che tu cadessi?
— *Nella valle dell'Oitous,*
Nel fuoco delle granate.
— *Chi ti ha tenuto il cero?*
(in quel luogo si usa infatti tenere un cero nella mano degli agonizzanti).
— *Il sole, quando è sorto.*
— *E chi ti ha bagnato?*
(perché si bagnano i corpi).
— *La pioggia, quando è caduta.*
— *E chi ti ha cosparso d'incenso?*
(perché si incensano le tombe).
— *La nebbia, quando si è posata.*
— *E chi ti ha detto la messa?*
— *La luna, quando si è levata.*

[23] Nel 1925, Ion Muşlea aveva già confrontato la Mioriţa con i riti funebri dei giovani e delle fanciulle; cfr. Jean Muşlea, *La mort-mariage - une particularité du folklore balkanique* (= *Mélanges de l'École Roumaine en France*, Paris, 1925), p. 19.

Il Brailoiu aggiunge: "Accanto ai particolari militari rivive, in questi versi, parola per parola, l'antico lamento sulla fine solitaria del pastore: si sente la presenza della Mioriţa" (pp. 5-6). Ma, benché questo esempio dovrebbe esser sufficiente a spiegare il significato dell'"adesione' nazionale all'universo mioritico, il Brailoiu giunge a una conclusione del tutto diversa; per lui "il confronto dei documenti dimostra che l'apoteosi tanto ammirata non è un miracolo unico dell'arte, ma, al contrario, un comune momento lirico sempre presente, per una contaminazione quasi fatale, nel corpo di una narrazione, la cui materia tragica e pastorale implicava un simile sentimento" (p. 6).

Per comprendere la ballata, continua il Brailoiu, bisogna analizzarla alla luce dei riti e dei simboli contadini. Quel grande specialista in '*de-ale mortului*' che era il Brailoiu, ha colto in alcune formule concise la concordanza della *Mioriţa* con le credenze e i rituali funebri romeni. Le nozze postume dei giovani morti celibi, così come i differenti riti, doni ed elemosine (*pomeni*), che si compiono durante e dopo l'inumazione, hanno come fine la pace dell'anima e il superamento delle prove terribili nel suo viaggio verso il 'paese senza pietà'.[24] Si devono celebrare numerose cerimonie funebri — aggiunge il Brailoiu — per impedire ai morti "di diventar cattivi" e di tornare fra i vivi, come fantasmi. Quindi, conclude il nostro autore, il simbolismo nuziale della *Mioriţa* si accorda al rito delle nozze postume che esprime la volontà dei vivi di difendersi contro la morte, pacificandola. I versi che in seguito hanno dato alla ballata un'"atmosfera' inimitabile, costituivano un tempo l'elemento verbale di un sortilegio. "Quel leggero senso di rimpianto e di compassione che si nota, qua e là, in questi canti non sacri, vi è senza dubbio penetrato soltanto il giorno nel quale la pietà cristiana ha annullato il terrore ancestrale. Essi non esprimono né il desiderio della rinuncia, né l'ebbrezza del nulla, né l'adorazione della morte, ma il loro esatto contrario, poiché si perpetua in essi il ricordo di gesti originali in difesa della vita" (p. 13).

Il Brailoiu e lo Stahl hanno avuto il merito di porre in luce alcuni elementi essenziali della *Mioriţa*, più precisamente della 'preistoria' della ballata. Resta, però, da vedere se una creazione poetica possa esser ridotta alla sua 'preistoria', cioè, nel caso della *Mioriţa*, ai comportamenti, ai rituali e alle credenze che l'avevano preceduta e che le avevano

[24] Si dovrebbe scrivere un'opera sulla ricca e drammatica mitologia romena della morte, che contiene numerosi motivi arcaici (per esempio, 'i due sentieri', le dogane e i doganieri, gli animali che spiano la morte, il mare che bisogna attraversare, l'abete gigante che infine s'inclina e permette al pellegrino di passare, "la rugiada ai piedi, la nebbia alla schiena"; cfr. Brailoiu, *op. cit.*, p. 11).

offerto una parte del suo contenuto poetico. Comunque sia, lo studio *Su una ballata romena* segna una data nell'esegesi dei testi poetici popolari e costituisce, inoltre, un documento prezioso per la storia delle idee nella Romania moderna. Numerosi folkloristi, sociologi e filosofi hanno, dopo il 1950, respinto l'interpretazione 'pessimista' della ballata, seguendo in ciò l'orientamento anti-mistico e anti-metafisico del Brailoiu.[25] Adrian Fochi, da parte sua, ha ripreso ed elaborato con una ricca documentazione la tesi dell'eminente etno-musicologo. Il solo studioso straniero, che abbia cercato di esaminare la formazione della *Miorița* e di analizzarne il valore poetico, è stato Leo Spitzer,[26] che non conosceva, peró, i contributi di H.H. Stahl e di C. Braloiu. Ma, come era prevedibile, l'eminente autore di *Stilstudien* si è dedicato allo svolgimento della creazione letteraria, come può essere ricostituita nella prospettiva delle letterature popolari comparate.

Il prestigio della ballata.

Per ritornare alle varianti pubblicate e analizzate dal Fochi, è importante sottolinearne alcuni caratteri. Anzitutto l'*attuale area di estensione della ballata*: nessun componimento folklorico gode di una tale diffusione (Fochi, *op. cit.*, p. 409). Sotto la sua forma di ballata o di *colind*,[27] la *Miorița* si trova in tutte le province romene, compresa la Bessarabia,[28] ma è nota anche nella Iugoslavia e nella Macedonia.[29] E l'area di estensione della ballata era ancor più vasta nel passato. Ai nostri giorni, gode la maggior diffusione nella pianura danubiana. Nella regione della

[25] Cfr. *inter alia*, C. I. Gulian, *Sensul vieții în folclorul românesc* (București, 1957), pp. 224 e *passim*; Pavel Apostol, nel suo studio introduttivo, *Miorița*, pp. 18 sgg., 44 sgg., 57 sgg.

[26] Leo Spitzer, "L'archétype de la ballade Miorița et sa valeur poétique" (*Cahiers Sextil Pușcariu*, vol. II, 1952, pp. 95-120). Lo studio è stato pubblicato nel libro di L. Spitzer, *Romanische Literarstudien*, 1936-1956 (Tübingen, 1959), pp. 835-867. V. anche Lorenzo Renzi, *Canti narrativi tradizionali romeni*, pp. 97-127.

[27] Cantico rituale di Natale. Cfr. O. Bîrlea, "Miorița colindă" (*Revista ed etnografie și folclor*, XIII, 1967, pp. 335-47): note critiche sul metodo del Fochi. Sul *colinde* in generale, v. anche Mircea Popescu, *Saggi di poesia popolare romena* (Roma, 1966), pp. 83-116 ("Le *colinde* romene").

[28] V. Fochi, pp. 175-88, l'elenco delle località nelle quali sono state registrate le varianti.

[29] *Ibid.*, p. 191. Fra le 800 varianti pubblicate dal Fochi (senza tener conto, cioè, dei documenti riprodotti nell'allegato, pp. 991-1074), 413 sono state raccolte nella Transilvania, 178 nella Moldavia, 77 nella Valacchia, 60 nella Oltenia, 15 nel Banato, 13 nella Dobrugia e 25 non sono state localizzate; cfr. p. 192.

Vrancea aveva una tale popolarità che Ion Diaconu assicurava che "soltanto nelle chiese non si canta la *Miorița*". Anche nell'Oltenia la ballata era assai diffusa nei tempi antichi (Fochi, pp. 424 sgg).

D'altra parte, la *Miorița* è una delle rare ballate che hanno *una melodia propria*: gli informatori dichiarano di conoscerne la melodia da molto tempo (*din bătrâni*). Malgrado il suo carattere pastorale, la ballata è molto diffusa in ambiente contadino (per esempio, nel Baragan) e, al contrario, è scarsamente testimoniata in alcune regioni dove domina l'economia pastorale (per esempio, presso i *mărgineni* di Sibiu). Nella regione della Vrancea numerosi pastori l'ignorano, mentre è nota nei villaggi.[30] Un altra prova della vitalità della ballata è data dalla *sua capacità di adattamento alle realtà geografiche e regionali*: i nomi dei personaggi, dei fiumi, dei monti ecc. riflettono l'ambiente in cui si sono formate le varianti (*ibid.*, p. 413 sgg.). Infine dobbiamo precisare che la lingua dei testi non è arcaica, ma riflette la lingua parlata nelle diverse regioni dove sono state registrate le varianti (*ibid.*, p. 420).

Tutte queste considerazioni, secondo noi, dimostrano che:

1) la *Miorița* gode di una situazione eccezionale, che si potrebbe considerare unica nell'esperienza spirituale del popolo romeno (perciò possiamo dire che non era giustificato l'atteggiamento ostile di alcuni autori dinanzi al "prestigio eccezionale della ballata");

2) che si tratta di una creazione popolare autentica, che non deve affatto la sua fama alla perfezione letteraria della variante dell'Alecsandri;

3) che la sua capacità di riflettere ambienti geografici e realtà sociali differenti, e il fatto che sia recitata o cantata in lingua moderna, conferma, da una parte, il suo carattere generale romeno, dall'altra, sottolinea la continuità di ciò che si potrebbe chiamare il 'processo creativo', che esamineremo in seguito.

In conclusione, se la *Miorița* si trova in tutte le regioni abitate dai Romeni, se nessun altro componimento folklorico ha goduto di una simile popolarità, e in un passato più o meno lontano l'area della sua diffusione era ancora più estesa, se continuamente sono registrate nuove varianti — s'impone una prima conclusione: si tratta di una creazione folklorica tuttora viva, che, come nessun'altra, commuove l'anima popolare; in altre parole, possiamo dire che esiste un''adesione' totale e spontanea del popolo romeno alle bellezze poetiche e ai

[30] *Ibid.*, p. 428. Del resto nella stessa regione si dice che la *Miorița* è la ballata preferita dei pastori; cfr. p. 429.

simbolismi della ballata, con le loro impicazioni rituali o speculative. Si può, dunque, concludere che la scelta di alcuni autori moderni, quando innalzano la *Miorița* al livello di archetipo della spiritualità popolare romena, non era del tutto arbitraria. Insistendo nel considerare la ballata unica nel suo genere, non facevano che seguire il consenso di tutto il popolo. Soltanto l'aggettivo 'mioritico' è un'invenzione dei letterati: *il mondo mioritico* era già sentito dal popolo come un universo particolare e irriducibile alla realtà quotidiana.[31] Si può, dunque, concludere che era ben giustificato il vedere nella ballata un'espressione esemplare dell'anima romena. Ma il vero problema comincia con l'esegesi di questa espressione privilegiata.

L'analisi dei temi.

Dopo gli studi del Caracostea e del Densusianu, i critici si sono dedicati a distinguere i diversi temi della ballata, per identificarvi il nucleo centrale e ricostruirne lo sviluppo. L'ultima analisi del testo, quella del Fochi, distingue i seguenti temi: in un ambiente tipicamente pastorale (tema 1, che il Fochi definisce 'il luogo del dramma'), compiendo una serie di azioni proprie dei pastori (tema 2: 'la transumanza'), si trovano tre greggi di pecore, guidati da tre pastori di regioni diverse (tema 3: 'i pastori'). Due di essi tramano a danno del terzo (tema 4: 'il complotto dei pastori'), per ragioni di ordine economico (tema 5: 'le cause dell'assassinio'), ma una pecorella scopre il complotto (tema 6: 'la pecorella veggente'). Spaventato per la sua strana condotta, il pastore le chiede che cosa abbia (tema 7: 'la domanda del pastore'), e la pecorella, dopo avergli svelato il complotto, gli consiglia di stare in guardia (tema 8: 'la scoperta dell'assassinio'). Il pastore reagisce in modo inatteso e poco naturale (tema 9: 'la reazione del pastore'); egli la prega di mostrare agli assassini il luogo dove desidera essere sepolto (tema 10: 'il luogo della sepoltura'), e le chiede di porre sulla sua tomba un certo numero di oggetti (tema 11: 'gli oggetti della sepoltura'), perché le pecore possano lamentarsi (tema 12: 'il compianto delle pecore'). Egli la prega, inoltre, di dire alle pecorelle che si è sposato

[31] Bisogna certamente tener sempre conto dell'insieme delle creazioni folkloriche, quando si procede a un'esegesi generale del genio etnico. Ma resta il fatto, dimostrato anche dalla monografia del Fochi, che la *Miorița* è già stata distinta dalle altre creazioni folkloriche per la sua sorprendente adesione alla cultura popolare.

(tema 13: 'l'allegoria della morte') in un ambiente spettacolare (tema 14: 'l'apoteosi del pastore'). Ma se la pecorella veggente incontrerà la sua vecchia madre (tema 15: 'la vecchia madre'), in cerca del figlio che ben conosce (tema 16: 'il ritratto del pastore'), dovrà dirle del suo matrimonio (tema 17: 'le nozze mioritiche'), senza, però, descriverle in modo dettagliato l'ambiente insolito nel quale è stato celebrato (tema 18: l''ambiente nuziale').[32]

Il Fochi esamina, poi, le 120 varianti moldave per ricercare la frequenza di ciascuno di questi 18 temi. Non intendiamo dare i risultati dettagliati di questa analisi statistica; ci basta notare che i temi di massima frequenza sono: 'la domanda del pastore' (n. 7: 96%), 'la scoperta dell'assassinio' (n. 8: 97%), 'il luogo della sepoltura' (n. 10: 92%), 'gli oggetti della sepoltura' (n. 11: 82%) e il 'compianto delle pecorelle' (n. 12: 70%), 'il ritratto del pastore' (n. 16: 60%), 'le nozze mioritiche' (n. 17: 50%) e 'l'ambiente nuziale' (n. 18: 42%).[33]

Per ciò che riguarda le varianti raccolte nella Valacchia, l'analisi statistica rivela una maggiore omogeneità nella frequenza dei temi: in effetti, soltanto tre (n. 5, 6 e 16) sono attestati in meno del 50% delle varianti. Ma, come nella Moldavia, la massima frequenza è raggiunta dal gruppo tematico centrale, cioè dall'episodio dell'agnellina veggente, dal testamento del pastore e dal tema della vecchia madre. Nell'Oltenia si trovano quasi le medesime frequenze tematiche (*op. cit.*, pp. 215-16).

Al contrario, nella Transilvania la situazione è diversa e uno dei grandi meriti del Fochi è di aver pubblicato e utilizzato, nelle sue analisi comparative, la considerevole quantità delle varianti transilvane (326 documenti). Nella Transilvania, la *Miorița* s'incontra anche sotto forma di ballata, ma è, in genere, conosciuta sotto forma di *colind*. Evidentemente, dopo essere stata inserita nel repertorio regionale dei *colinde*, la *Miorița* si è adattata alle condizioni specifiche di questo tipo di letteratura orale. Nella sua forma più semplice, il *Miorița-colind* può riassumersi in questo modo: due o tre pastori s'incontrano insieme con le loro greggi; mandano uno di essi in cerca di alcune pecore e, durante la sua assenza, stabiliscono di ucciderlo. Al suo ritorno gli comunicano la loro decisione e gli lasciano la possibilità di scegliersi la morte (per spada, per lancia, ecc.). Il pastore indica loro il luogo nel quale desidera essere sotterrato e chiede di porre sulla sua tomba alcuni oggetti. Nella maggior parte delle varianti il *colind* termina con i lamenti delle peco-

[32] Fochi, *op. cit.*, pp. 211-212.

[33] *Ibid.*, 212 sgg., I temi n. 13-14 si trovano solamente nella versione Alecsandri, e devono considerarsi aggiunte del poeta. Di conseguenza e seguendo il Caracostea, il Fochi li elimina dalla discussione; *ibid.*, p. 214.

relle.[34] Alcune varianti riportano anche l'episodio della vecchia madre.[35]

Come si vede, la caratteristica del *Miorița-colind* consiste nel fatto che il pastore comunica il suo testamento direttamente ai suoi assassini. L'analisi della frequenza di ogni tema mostra che lo schema è ridotto a due nuclei tematici: il quadro epico iniziale (1, 3, 4) e il testamento del pastore (10, 11, 12).[36]

Aggiungiamo che il *colind* è cantato in coro, a Natale, ma anche durante le veglie (*șezători*) e in altre occasioni di lavoro in comune. Se fosse stato cantato soltanto a Natale, il *colind-Miorița* non sarebbe stato conosciuto da tutto il villaggio, comprese le donne, che non sono ammesse nei gruppi dei *colindători*. Così si spiega come in alcuni casi il *colind-Miorița* sia divenuto una ninna nanna. Il fatto, poi che il *colind* sia sempre cantato in coro spiega la stabilità del suo testo. Le possibilità di improvvisazione e di creazione poetica sono assai limitate, ma, come vedremo, proprio questa stabilità del testo si permette di cogliere, nei *colinde*, uno dei momenti più arcaici della spiritualità romena.

Sintetizzando i risultati di queste analisi statistiche, il Fochi giunge alle seguenti conclusioni:

a) un solo nucleo tematico è comune alle quattro province romene (Moldavia, Valacchia, Transilvania e Oltenia), cioè il *testamento del pastore,* episodio composto di tre temi: 'il luogo della sepoltura', 'gli oggetti della sepoltura' e 'il lamento delle pecorelle'.[37] Nessun altro episodio presenta una simile situazione. Di conseguenza la "*Miorița* è definita dalla presenza obbligatoria di questo episodio" (pag. 220);

b) l'episodio della '*pecorella veggente*' si trova soltanto nella zona della ballata (cioè, nella Moldavia, nella Valacchia, nell'Oltenia, nella Dobrugia e in una piccola regione della Transilvania). La presenza di questo episodio è tipologicamente importante, poiché separa in modo radicale la versione-*colind* dalla versione-ballata;

[34] Fochi, *op. cit.*, pp. 379-80. Le ragioni dell'assassinio non sono sempre chiare. In alcuni casi si tratta di una sentenza: il pastore è stato condannato perché non ha rispettato alcuni obblighi relativi al suo mestiere o per ragioni sentimentali: infatti è stato lui, e non altri, a esser scelto da una bella fanciulla; *ibid.*, p. 263.

[35] Fochi, *op. cit.*, pp. 381 sgg. Aggiungiamo che in alcune versioni il pastore è sorpreso nell'ovile dai ladri, che gli dichiarano che lo uccideranno dopo che avrà fatto il suo testamento; *ibid.*, p. 388.

[36] Fochi, *op. cit.*, pp. 217-218. V. *ibid.*, l'analisi delle varianti, meno numerose, del Banato e della Dobrugia.

[37] La frequenza di questo episodio è dell'86% nelle varianti della Transilvania, 78% nell'Oltenia, 74% nella Valacchia e 81% nella Moldavia — una media generale, cioè, di circa l'80%.

c) *il quadro epico iniziale* (cioè i temi: 'luogo del dramma', 'i pastori', 'le cause dell'assassinio') è caratteristico della Transilvania;

d) l'episodio della *vecchia madre* caratterizza la zona della ballata.

e) Se si raggruppano i temi in quattro episodi distinti, e cioè: I) *il quadro epico iniziale*; II) *la pecorella veggente*; III) *il testamento del pastore;* IV) *la vecchia madre*, si nota che la formula della ballata tende, nella Valacchia, a includere i quattro episodi; nella Moldavia, la formula della ballata comprende soprattutto gli episodi II, III, IV, e nell'Oltenia gli episodi I, II, III, mentre la formula del *colind*, nella Transilvania, contiene gli episodi I e III;

f) dal punto di vista geografico, il *testamento del pastore* (III), è presente nella Transilvania, nell'Oltenia, nella Valacchia e nella Moldavia; il *quadro epico iniziale* (I), appare nella Transilvania, nell'Oltenia e nella Valacchia; l'episodio della *pecorella veggente* (II) è attestato nell'Oltenia, nella Valacchia e nella Moldavia e l'episodio della *vecchia madre* (IV) appare nella Valacchia e nella Moldavia.[38]

Senza dubbio non si possono considerare determinanti le statistiche quando si tratta di creazioni spirituali, siano esse opera del genio popolare o di letterati, perché in ogni analisi statistica si tiene conto sia delle versioni di grande bellezza poetica o di una perfetta trasparenza simbolica, sia delle varianti mediocri, mutile o ripetitive. Ma i risultati delle analisi e dei confronti statistici hanno una loro utilità, poiché indicano l'orientamento generale del processo creatore e mettono in luce le modifiche imposte dalle condizioni regionali e dalle differenze dei generi folklorici.

Il fatto che il nucleo epico iniziale — *il testamento del pastore* — si ritrovi anche nella Macedonia, dimostra che il motivo fondamentale era conosciuto presso i Romeni prima della loro separazione nei vari dialetti.[39] Come abbiamo visto, *il testamento del pastore* caratterizza il *colind* della Transilvania. Ora, i *colinde* sono canti rituali molto arcaici. Béla Bártok aveva già sottolineato l'arcaismo e la stabilità delle melodie popolari romene. Riguardo ai *colinde* della Transilvania, il Bártok precisa che sono diversi dai canti di Natale dell'Europa occiden-

[38] Fochi, *op. cit.*, pp. 220-223.

[39] Cfr. il testo pubblicato da Pericle Papahagi in Gr. Tocilescu, *Materiale folkloristice*, (Bucureşti, 1900), vol. II, p. 938, e la variante pubblicata da D. Caracostea, "Mioriţa la Armâni" (*Omagiu lui Ion Bianu*, Bucureşti, 1927, pp. 91-108); cfr. Fochi, pp. 465-66. V. anche Tache Papahagi, *Paralele folklorice greco-romîne* (Buc., 1944), pp. 7-8; id., *Poezia lirică populară* (Buc., 1967), pp. 383-384. Ma il Fochi considera l'episodio *il testamento del pastore* anteriore alla formazione della *Mioriţa*, alla cui base si trova, per lui, *un fatto reale*, posteriore alla separazione dialettale dei Romeni; cfr. *ibid.*, p. 544.

tale, aggiungendo che "la parte più interessante dei testi — forse un terzo — non ha nessun rapporto con il Natale cristiano".[40] È probabile che alcuni testi risalgano a epoca precristiana. La presenza del nucleo epico iniziale della *Miorița* tra le canzoni rituali conferma non soltanto il suo arcaismo, ma indica anche che le sue origini si trovano in un universo religioso.

L'esistenza futura, gli sponsali postumi, le 'nozze mioritiche'

Il significato del *colind* transilvanico è molto chiaro: apprendendo che la sua sorte è segnata, il pastore chiede ai suoi assassini di sotterrarlo presso l'ovile, cioè non nel cimitero del villaggio ma nel suo ambiente familiare, e chiede anche di mettere sulla tua tomba un certo numero di oggetti (flauto, zufolo, tromba, chiarina, ascia, lancia, ecc.). In altri termini, il pastore spera di godere di un'esistenza futura *sui generis*, perché tutti questi oggetti, sia strumenti musicali che oggetti e armi tipiche della vita pastorale, indicano un prolungamento simbolico (cioè rituale) della sua attività. La concezione soggiacente è arcaica e si ritrova in molte culture allo stadio etnografico: una vita interrotta violentemente continua con diverse modalità di esistenza. Nel nostro esempio, si scorge anche l'idea che l'esistenza futura del pastore "in alcuni oggetti caratteristici" è assicurata proprio dalla sua morte violenta. In realtà, la somma dell'energia vitale che resta disponibile a causa dell'interruzione di un'esistenza ancora lontana dal suo termine naturale, è 'creatrice', nel senso che è in grado di animare qualsiasi oggetto fabbricato dall'uomo.[41] L' 'esistenza' del pastore continua nel prolungamento simbolico della sua 'attività professionale'. Il flauto, lo zufolo, la chiarina continueranno a suonare e, ascoltando quelle melodie familiari le pecorelle si ricorderanno di lui e ricominceranno il loro lamento, oppure andranno a cercare il pastore sulle montagne o nelle valli,[42] oppure gli chiederanno di levarsi dalla tomba e di riprendere il suo lavoro.[43]

Sin d'ora possiamo renderci conto della ricchezza potenziale di questi due temi — la sepoltura e gli oggetti deposti sulla tomba — che sono, del resto, comuni alle versioni *colind* e alla ballata. La richiesta

[40] Cit. da T. Alexandru, *Béla Bártok despre folclorul românesc* (București, 1958), p. 39; cfr. Pavel Apostol, *Miorița*, p. 60.
[41] Vedere *ivi*, cap. 5 (*Mastro Manole e il Monastero d'Argeș*).
[42] Cfr. per esempio, le varianti XXIII, XXX, XXXI, XXXII, ecc.
[43] Cfr. la variante XXII.

di non essere sepolto nel cimitero, ma presso l'ovile, permette un ulteriore ampliamento del paesaggio cosmico e la sua trasformazione finale in una fantasmagoria nuziale. D'altra parte, il tema degli oggetti che il pastore desidera sulla sua tomba è suscettibile di molteplici sviluppi, come dimostrano le varianti più felici della ballata. Questi oggetti, in relazione con il lavoro pastorale, come abbiamo già detto, assicurano al pastore, nel *colind* transilvanico, una futura esistenza rituale. Ma comprendiamo come, da questa idea di un'esistenza futura resa certa dalla presenza di alcuni strumenti tipici e familiari, si sia giunti a un'ulteriore idea (appartenente al medesimo universo funerario): alla sostituzione, cioè, degli elementi rituali indispensabili alla sepoltura, che il Brailoiu considera, insieme al tema della morte-matrimonio, essenziale per la comprensione della *Miorița.*

Possiamo, dunque, distinguere due momenti riguardo alla funzione di tali oggetti nel nucleo epico della *Miorița*: il primo e il più arcaico sta a testimoniare il desiderio del pastore di prolungare simbolicamente, con l'aiuto di strumenti caratteristici del suo mestiere, la sua vita futura, lontano dal villaggio; il secondo indica una reinterpretazione più concretamente rituale di questi oggetti, imposta dall'uso generale di sostituire oggetti cosmici a quelli reali del cerimoniale funebre popolare.

Come gli strumenti che il pastore desidera vedere sulla sua tomba raffigurano l'autentica cerimonia dei funerali, così il pianto delle pecorelle rappresenta i lamenti rituali.[44] Ma si tratta sempre di un cerimoniale 'cosmico' e non di un rito fittizio, imitazione impoverita dei lamenti funebri usuali. Il vocabolario non riflette mai le usanze accolte dalla Chiesa. Si tratta sempre del vento che soffierà, dei flauti che suoneranno, delle pecorelle che innalzeranno il loro lamento.[45] Nella morfologia così ricca della *Miorița* colpisce soprattutto la struttura cosmica di tutte le espressioni comuni a un sostrato rituale. Non è assente soltanto il cimitero, ma anche il villaggio e la sua chiesa. Il pianto delle pecorelle può essere interpretato come una sostituzione dei lamenti usuali soltanto perché lo studio comparativo ha messo in luce la 'preistoria' della ballata.

Il Fochi nota (p. 276) che i documenti della Transilvania sono più vicini ai fatti etnografici, mentre le versioni-ballate moldo-valacche hanno una forma artistica più sviluppata. Ma bisogna aggiungere che proprio la mitologia della morte e il rituale funebre hanno reso possibile lo sviluppo ulteriore della ballata. L'idea primitiva dell'esistenza futura,

[44] Vedere gli esempi nel Fochi, pp. 277 sgg.
[45] Vedere l'analisi del vocabolario nel Fochi, pp. 278 sgg.

che abbiamo esaminato, aveva la possibilità di esprimersi in forme sempre più complesse. Il desiderio e la speranza di portare a termine, benché in maniera simbolica, l'esistenza interrotta in modo prematuro e violento, spiega l'importanza che ha avuto, nella ballata, il tema della morte-matrimonio. Nessuna vita è completa senza il matrimonio ed è sufficiente ricordare al lettore i numerosi lavori, pubblicati in Europa e in altre parti del mondo, sul simbolismo nuziale dei rituali e dei costumi, in relazione con i funerali dei giovani e delle fanciulle.

In Romania il rito dei matrimoni postumi è molto diffuso. Si possono distinguere due zone: nella prima, che comprende la Moldavia, la Valacchia, e una regione molto estesa al nord della Transilvania, vi è l'usanza di sposare simbolicamente i giovani morti celibi con una persona viva; nella seconda zona, che comprende il resto della Transilvania, il Banato e un prolungamento transcarpatico nell'Oltenia, il compagno del matrimonio postumo è l'*abete* o la *lancia.* In occasione di questi matrimoni postumi, si cantano canzoni ricche del simbolismo nuziale della morte. Anche presso altri popoli [46] si trovano attestati canti di questo tipo, per quanto la loro area di diffusione sia più ridotta rispetto all'area dell'usanza dei funerali postumi. In Romania, alcune di queste canzoni — per esempio, l'*Abete* e l'*Aurora* ('*Zorile*') — hanno un carattere arcaico e sono senza dubbio pre-cristiane.[47]

A questo repertorio d'immagini e di simboli, attinenti al rituale delle nozze postume, si è ispirato il poeta popolare. Ma il passaggio dal mondo rivelato da queste canzoni al mondo delle 'nozze mioritiche' rappresenta una nuova creazione, ancor più significativa del passaggio dai matrimoni postumi alle canzoni rituali che l'accompagnano. Se nella versione-*colind* della *Miorița* gli oggetti che il pastore desidera sulla sua tomba costituiscono, in ultima analisi, un simulacro di funerale, nella ballata, moldo-valacca la morte è del tutto trasfigurata.[48] Non si tratta di una 'costituzione' degli oggetti e delle cerimonie, di cui parlava il Brailoiu, e anche la terminologia e il simbolismo nuziale dei canti funerari per i giovani celibi non sono più di questo mondo. Infatti le 'nozze mioritiche' sono celebrate in un quadro cosmico di una tale solennità che l'avvenimento

[46] Per esempio; in Corsica, in Ungheria, in Russia, in Galizia, presso i Bulgari, i Turchi europei, i Greci moderni; cfr. alcune indicazioni bibliografiche nel Fochi, p. 514, n. 1-8.

[47] Esistono anche alcune canzoni di origine ecclesiastica, che dimostrano lo sforzo della Chiesa per abolire questi resti dell'antico cerimoniale pagano; cfr. Fochi, p. 515.

[48] Precisiamo che la zona europea dove sono diffuse le ballate che mettono in evidenza il senso nuziale della morte è ancora più limitata dell'area delle canzoni rituali; cfr. Fochi, p. 520.

della morte perde il significato immediato che conserva nei compianti funerari e rivela una dimensione fin'allora insospettata.

Il Fochi sottolinea che il tema del quadro nuziale, in quanto riflette cerimonie nuziali che completano il rituale funebre, appartiene esclusivamente al folklore romeno (p. 529). "La *Miorița* offre un esempio tipico della forza di trasfigurazione di cui il popolo è dotato" (p. 528). Tuttavia il medesimo autore, come, del resto, il Brailoiu prima di lui, conclude che l'immagine delle 'nozze mioritiche' non può avere altro significato che quello del cerimoniale dal quale ha origine, e cioè "la difesa contro la potenza malefica della morte" (p. 529). E aggiunge: "Il pastore della *Miorița* non desidera la morte perché essa s'identifica per lui con il matrimonio; egli desidera soltanto che si celebri quel rito funebre che si addice al suo particolare stato di celibe".

Si comprende che il Fochi, come il Brailoiu e tanti altri prima di lui, si siano soprattutto preoccupati del pericolo d'interpretare le 'nozze mioritiche' in senso 'pessimista', di vedere, cioè, nella ballata, la rassegnazione e la passività del pastore e il suo desiderio, infine, di annullarsi nella Natura. Ma la sostituzione di un'interpretazione 'pessimista' con una formula considerata 'ottimista', perché trasforma le nozze 'mioritiche' in una difesa contro la potenza malefica della morte, non porta a un progresso dell'esegesi.

La preistoria della ballata.

H. H. Stahl e Constantin Brailoiu sono stati i primi a notare nella ballata, come nelle cerimonie dei matrimoni postumi, il desiderio dei vivi di pacificare la morte e di impedirle, soprattutto, di mostrarsi 'malvagia'. Non discuteremo, in questa sede, fino a che punto l'interpretazione della morte, data dal Brailoiu e da numerosi folkloristi, rifletta le autentiche concezioni popolari. Sappiamo che, per le società tradizionali, la morte costituisce un'esperienza difficilmente accessibile al pensiero moderno. Per esempio, la concordanza fra le idee di fertilità, di nascita e di morte espressa dall'accostamento e, talvolta, anche dalla confusione fra le rispettive divinità — è compresa raramente dal pensiero moderno. Soltanto i grandi poeti o i visionari, come Nietzsche, o qualche raro filosofo, sono ancora in grado di penetrare la misteriosa e paradossale unità costituita dalla vita e dalla morte. Ci si domanda, per esempio, se l'importanza data dal Brailoiu agli aspetti cupi e terrificanti dei rituali funebri romeni corrisponda alla realtà. Nel mondo rurale, la paura dei fantasmi non sembra rappresentare quella parte principale di cui parla il Brailoiu. È più probabile che in Romania

come, del resto, nell'Europa orientale, la paura dei fantasmi e dei vampiri sia piuttosto il risultato di una crisi occasionale, un terrore divenuto rapidamente collettivo, in seguito a calamità eccezionali, quali epidemie o flagelli di ordine cosmico o storico.

Ma, anche se vogliamo condividere l'interpretazione della morte e dei riti funebri, presentata dal Brailoiu e condivisa dai folkloristi, resta da dimostrare la continuità fra questo mondo di tenebre e di terrori ancestrali e l'universo sereno e trasfigurato della *Mioriţa*. Rileggiamo la versione dell'Alecsandri: "attraverso colline in fiore, soglie di paradiso" si penetra in un mondo del tutto diverso che, non solamente non ricorda affatto i rituali funebri e la paura dei fantasmi, ma che non rassomiglia in nulla ai campi e ai villaggi romeni, come sono visti dall'occhio 'profano', alla luce e all'esperienza di ogni giorno. Nella *Mioriţa* l'universo intero è trasfigurato; si penetra in un cosmo liturgico, nel quale si celebrano i Misteri (nel significato religioso della parola). Il mondo si manifesta sacro, benché questa sacralità non sembri, a prima vista, di struttura cristiana. Come abbiamo dimostrato nelle analisi precedenti, nella *Mioriţa* non sono attestati concetti specificamente cristiani. Soltanto l'episodio della vecchia madre, che va in cerca di suo figlio, ci ricorda altri canti folklorici sulle peregrinazioni della Vergine alla ricerca di Gesù. Ma anche nel folklore religioso romeno il cristianesimo non è simile a quello della Chiesa. Una delle caratteristiche del cristianesimo contadino della Romania e dell'Europa orientale è costituito dalla presenza di numerosi elementi religiosi 'pagani', arcaici, talvolta appena cristianizzati. Si tratta di una nuova creazione religiosa, propria del sud-est europeo, che abbiamo chiamato 'cristianesimo cosmico', poiché, da una parte proietta il mistero cristologico su tutta la Natura, e, d'altra parte, trascura gli elementi storici del cristianesimo, insistendo al contrario, sulla dimensione liturgica dell'esistenza dell'uomo nel mondo.

Questo 'cristianesimo cosmico' non è evidente nella *Mioriţa*, mentre si nota in tante altre composizioni del folklore religioso romeno. Ma, qui, come altrove, si tratta di un cosmo trasfigurato. La morte non è considerata soltanto come un semplice matrimonio, ma come un matrimonio di struttura e di proporzioni cosmiche. La ballata rivela un'unione mistica fra l'uomo e la Natura, concezione non più accessibile alla coscienza moderna. Non si può parlare di 'panteismo', poiché il Cosmo non è 'sacro' in se stesso, per il suo proprio modo di essere, ma è santificato dalla partecipazione al mistero del matrimonio. I mistici e i teologi cristiani hanno interpretato anche l'agonia e la morte del Cristo come un matrimonio: basta ricordare un testo di S. Agostino: il Cristo "come uno sposo (...) giunge presso il letto nuziale della cro-

ce e, salendo su di essa, celebra il suo matrimonio". (*Procedit Christus quasi sponsus de thalamo suo, praesagio nuptiarum exiit ad campum saeculi, cucurrit sicut gigas exultando per viam usque venit ad crucis torum et ibi ascendendo coniugium...*).[49]

Per quanto riguarda l'accettazione della morte, possiamo considerarla una prova di 'passività' o di rassegnazione soltanto se la si ponga in una prospettiva razionalista. Nell'universo dei valori folklorici, il comportamento del pastore esprime una decisione esistenziale più profonda: *non è possibile difendersi contro il destino, come ci si difende contro i nemici*; non si può che attribuire un nuovo significato alle conseguenze ineluttabili di un destino che sta per compiersi. Non si tratta di 'fatalismo', poiché un fatalista non pensa di poter modificare il senso del suo destino.

L'episodio della pecorella veggente pone in luce tutto ciò e in modo ammirevole. Nella versione-Alecsandri, nonché in numerose altre varianti, la pecorella non riferisce il complotto, *ma rivela*, in modo oracolare, "ció che è stato stabilito". Ed è questa un'ulteriore testimonianza del genio creatore del poeta popolare: la *scelta dell'elemento oracolare*, invece di una spiegazione 'realista' (quale, per esempio, si trova in alcune varianti, nelle quali la capretta cerca di restare l'ultima del gregge e scopre il complotto. Del resto, ponendosi nell'universo dei valori caratteristici delle creazioni popolari, questa spiegazione 'realista' sembra recente; infatti, tutto l'episodio è dominato dal favoloso e una pecorella capace di parlare non ha bisogno di far la parte della spia per scoprire il complotto). Le società pastorali hanno ereditato dalle antiche culture di cacciatori la credenza che i gesti e le rivelazioni degli animali abbiano il compito specifico di un oracolo, poiché essi conoscono il futuro. Come accade in tutto il mondo arcaico, così anche il pastore mioritico apprende il suo destino da una pecorella. Che egli si difenda o no, che ne esca o no vittorioso, non ha più importanza. Qualunque sia il risultato del combattimento, il pastore sa che egli deve assolutamente morire.

Il 'terrore della storia' e la risposta del pastore.

Senza dubbio questa decisione di accettare il destino non rivela una concezione pessimista dell'esistenza, né la passività di cui si è tanto discusso dopo la versione dell'Alecsandri. Le critiche del Caracostea, di H. H. Stahl, e del Brailoiu erano giustificate. Ma è inutile cercare l' 'ottimismo' della *Miorița* nell'amore del pastore per il suo lavoro o nella

[49] S. Agostino, *Sermo suppositus*, 120, 8 (*In Natali Domini*, IV).

difesa dei vivi contro i fantasmi. Non si dovrebbe parlare di ottimismo, quando si tratta di una rivelazione tragica. Il messaggio più profondo della ballata è costituito dalla volontà del pastore di mutare il senso del suo destino, di trasformare la sua disgrazia in un momento della liturgia cosmica, trasfigurando la sua morte in 'nozze mioritiche', invocando accanto a sé il Sole e la Luna e proiettandosi fra le stelle, fra le acque e i monti. Abbiamo già detto che tutto questo repertorio di gesti, immagini e simboli esisteva — almeno virtualmente — nei riti e nelle credenze delle nozze postume. Ma il poeta popolare ha saputo trasfigurare questi temi tradizionali nelle 'nozze mioritiche' di struttura cosmica. Nella ballata, il significato di queste nozze non è più sostituito dagli elementi rituali con lo scopo di celebrare simbolicamente un matrimonio postumo; la solennità favolosa degli sponsali mistici è la risposta data dal pastore al suo destino cruento. Egli riesce a *trasformare in un sacramento un avvenimento doloroso*, poiché la morte di un giovane pastore sconosciuto si trasforma in una cerimonia nuziale di proporzioni cosmiche.

Tuttavia, proprio il significato di questo episodio non è stato compreso, mentre, per valutare le conseguenze di una tale volontà di trasfigurare una condanna a morte in 'nozze mioritiche', basta confrontarla con alcune reazioni tipiche delle società moderne. Il pastore, nell'apprendere il suo destino, non si lamenta e non si abbandona alla disperazione, né tenta di abolire il senso del mondo e dell'esistenza, 'demistificandolo' con furore iconoclasta e proclamando il nichilismo assoluto come sola risposta possibile alla rivelazione dell'assurdo. In altri termini, il pastore non si comporta come tanti rappresentanti illustri del nichilismo moderno. La sua risposta è ben diversa: egli trasforma il destino avverso che lo condanna a morte in un mistero sacramentale maestoso e incantevole che, in ultima analisi, *gli permette di trionfare sulla propria sorte.*

Ripetiamolo: questa rivalorizzazione del tema tradizionale, effettuata dalla ballata, rappresenta una nuova creazione che proietta il dramma pastorale in un orizzonte spirituale del tutto diverso. Le 'nozze mioritiche' rappresentano una soluzione efficace e originale della brutalità incomprensibile di un destino tragico. Dunque, l' 'adesione' quasi totale del popolo e degli intellettuali romeni al dramma mioritico è comprensibile. Sia i poeti popolari, che cantavano e perfezionavano di continuo la ballata, sia gli intellettuali che l'apprendevano a scuola, sentivano inconsciamente un'affinità segreta fra il destino del pastore e quello del popolo romeno. L'eroe mioritico è riuscito a dare un significato alla sua disgrazia, accettandola non come un avvenimento 'storico' personale, ma come un mistero sacramentale. *Egli ha, dunque, dato un senso all'assurdo stesso*, rispondendo con una fantasmagoria nuziale alla disgrazia della morte.

Non diversamente i Romeni, come gli altri popoli dell'Europa orientale, hanno reagito di fronte alle invasioni e agli sconvolgimenti storici. Ciò che abbiamo definito il 'terrore della storia' consiste, dunque, nella presa di coscienza del fatto che, malgrado tutti gli sforzi che siamo disposti a compiere, malgrado tutti i sacrifici e tutte le azioni eroiche, siamo condannati dalla storia poiché siamo stati soggetti alle invasioni (le innumerevoli invasioni barbariche dalla fine dell'impero romano alla metà del medioevo), o siamo sopraffatti dai popoli confinanti con la potenza militare del fanatismo imperialista. Per la schiacciante diversità fra invasori e popoli oppressi, non vi è difesa militare o politica che sia in grado di far fronte al 'terrore della storia': ciò, tuttavia non vuol dire che i popoli invasi non si siano difesi, militarmente e politicamente e, talvolta, con successo. Ma, in realtà, la situazione non si poteva mutare: scarsi gruppi politici di contadini non potevano resistere a lungo alle masse degli invasori.

Una situazione simile si presenta in altre regioni del mondo e in altre epoche storiche: basterà soltanto ricordare gli Ebrei e i loro vicini confinanti con gli imperi militari. Alla disperazione e al nichilismo non si può rispondere che non un'interpretazione religiosa del terrore della storia. In un nostro studio,[50] abbiamo preso in esame le risposte di alcuni popoli dell'antichità e degli Ebrei. Per quanto riguarda le popolazioni rurali dell'Europa orientale, esse sono riuscite a sopportare i disastri e le persecuzioni soprattutto con l'aiuto del cristianesimo cosmico al quale abbiamo già fatto allusione. La concezione di un cosmo riscattato dalla morte e dalla risurrezione del Salvatore, e santificato dalla presenza di Dio, di Cristo, della Vergine e dei Santi, permetteva di ritrovare, almeno sporadicamente e simbolicamente, un mondo ricco di quella virtù e di quella bellezza che il terrore delle invasioni avevano tolto al mondo storico. Non è questa la sede adatta per dimostrare che una tale concezione religiosa non comporta né pessimismo, né passività: si tratta di una reinterpretazione del cristianesimo, nella quale gli avvenimenti storici sono considerati in pieno accordo con il dramma cristologico e sono, infine, trasfigurati.

Tale rivalutazione del cristianesimo rappresenta una creazione che è servita di modello o di guida a numerose creazioni folkloriche. Il suo elemento essenziale è costituito dalla *capacità di annullare le conseguenze in apparenza irrimediabili di un avvenimento tragico, arricchendole di valori fin'allora insospettati*. Non si ripeterà mai abbastanza che un tale processo, ben lontano dal mostrare una rassegnazione passiva, mette,

[50] Cfr. *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Paris, 1949).

invece, in luce la forza ineguagliabile di creazione del genio popolare. Questo cristianesimo cosmico è, nella ballata, soltanto allusivo e accennato: perciò Dan Botta parla di 'Traci' e di 'Dioniso'. Ma la formula con la quale il pastore trasforma la sua disgrazia in 'nozze mioritiche' è del medesimo tipo di tutte quelle usate per trasformare un'avversità nel suo contrario.

In conclusione, la nostra analisi ha, soprattutto, messo in luce l'importanza e la continuità dei momenti creativi nell'elaborazione della *Mioriţa*, dalle prime esperienze para-rituali dei *colinde* fino alla ballata nella versione dell'Alecsandri, il cui successo, senza precedenti, sia fra gli intellettuali che fra il popolo, conferma ancora una volta il prestigio della creatività. In effetti, la versione-Alecsandri è stata diffusa, attraverso i testi scolastici, nelle campagne e, talvolta, ha sostituito in modo definitivo le varianti locali (cfr. Fochi, p. 547). Tutto ciò è molto significativo perché dimostra: 1) che la perfezione letteraria della versione Alecsandri non è affatto in contrasto con il canone estetico popolare; 2) che il processo creativo, iniziato da secoli, continua ancora ai nostri giorni; 3) che le interpretazioni e le rivalutazioni più recenti della ballata nella cultura romena moderna si inseriscono nella medesima direzione del processo creativo e, in qualche modo, lo continuano.

Infine, se la *Mioriţa* ha conquistato un posto unico nei due livelli della cultura romena — folklorico e letterario — significa che tanto il popolo che gli intellettuali riconoscono nel capolavoro del genio popolare il loro modo di esistere nel mondo e apprendono dalla ballata la risposta più efficace che possano dare al loro destino, quando esso si rivela come tante volte è accaduto, ostile e tragico. E tale risposta costituisce, ogni volta, una nuova creazione spirituale.

Non vogliamo con ciò dire che la *Mioriţa* sintetizzi tutte le creazioni del genio romeno; tuttavia l' 'adesione' di tutto un popolo a questo capolavoro folklorico è altamente significativa e non si può concepire una storia della cultura romena senza un'esegesi di questa solidarietà.

1962, 1969.

INDICE

Finito di stampare nel settembre 1975 presso Tipografia CITTA' NUOVA della PAMOM - per conto della Casa Editrice Astrolabio - Ubaldini Editore, Roma